
colorchecker CLASSIC
x·rite
mm

O. Hamelin.

Cours de Philosophie sur Renouvier

1906

O. Hamelin.

Cours de Philosophie sur Renouvier.

1906

I

Fragment de la Leçon VI
et de la Leçon VII

Passage à la 2e philosophie

Ns avons exposé ds notre précédente leçon tout ce qui ds la 1e philos. de R. se rapporte à ce que Fichte appelle la représentation théorique et peut-être même avons-ns touché en parlant de la liberté à qq chose de plus. Qu'il en soit, il ns reste à ns occuper d'un certain nbre de vues sur l'histoire et de tte une morale, voir de tte une politique : c'est là ce que ns entendons par <u>partie pratique</u> de la 1e philos. de R.

D'après l'origines en partie S-Simoniennes de sa pensée et d'après ce que n. av. déjà dit de sa manière de comprendre la marche de cette histoire spéciale, l'hist. de la philos., on devait s'attendre à ce que la conception du mouvt historique en général soit chez le R de la 1e période, fortt empreinte non seult de nécessitarisme, mais d'un nécessit. tt optimiste, en un mot d'une ardente foi au progrès, au progrès fatal de l'humanité. Vico, ns dit le M. de ph. mod. p. 68, a eu l'idée d'une science de l'histoire : mais cette idée qu'il n'avait pas réalisée a été mise à exécution par les penseurs qui ont conçu l'idée du progrès. Grâce à eux, l'hist. est près d'être constituée scientifiqt sur ses véritables bases » Le M. de ph. anc. (p 34) tient le même langage et il proclame avec plus de force et de détail la part prépondérante de S-Simon ds l'analyse, ds la mise au point de l'idée de progrès et ds la création d'une hist. de l'human. régie par cette idée. « Enfin au commencement ... au but final. » Voilà ce qui est entendu : le R de la 1e période croit fortt au progrès nécessaire de l'human. et à une hist. qui serait scientifique, comme ayant aussi à saisir et à rendre manifeste la série hiérarchique des moments de cette évolution. Mais chez ce S-Simonien qui est aussi un libéral et un individualiste, chez ce fataliste qui ne laisse pas d'admettre aussi la liberté, les réserves, et des st graves suivent de près. Ce n'est pas seult sur le but de l'évolution histor. qu'il en fait (ibid), c'est sur le cours externe de l'évolution : il ne veut pas que l'on confonde l'individu avec l'humanité : il y a un progrès

p. l'human. et p. tout ce qui ds l'homme dépend de l'human. ; mais ds ce qui est spéculation pure, création de l'art et qqfois même œuvre polit., on retrouve la spontan. de l'individu, on est en face de conceptions qui n'ont pas d'âge, pas de place marquée ds ~~&~~ un développ^t. D'autre part, le progrès qd il existe n'est à la rigueur ni constant ni continu (ib. 34, 35). Enfin les époques qu'on prétend distinguer ds l'évol. de l'human. et même de l'human. pensante ne se séparent pas la plupart du tps aussi bien qu'on le croit : témoins les 3 états de Comte qui chevauchent l'un sur l'autre au lieu de se situer bout à bout (ib. 31). Il s'en faut de de beaucoup que les Manuels conçoivent l'hist. à la façon de S. Simon et Comte : cela se voit dès maintenant et pr tant il no reste encore à appeler l'attention sur deux différ. décisives. D'ab. le M. de ph. anc. (I, 37) parle d'une "hist. pur^t inductive" et il entend faire à cette hist. une place fondamentale. Ensuite le caract. contingentiste et pluraliste de la conception de l'auteur se montre avec une telle force ds le refus qu'il fait d'accepter l'idée d'un développ^t unilinéaire et ds la netteté avec laq. il y substitue celle d'une plural. de développ^ts dt chacun a une orig. indép. et dt les rencontres ultérieures ont qqchose d'accidentel (19).

Ptêtre l'esprit conting. et libert. s'est-il fait jour plus larg^t ds cette conc. de l'hist. que ds la morale telle que la comprenait à la m. époque R. Tlgow il a sa place, bien entendu, ds cette mor. aussi. Elle se présente expres^t comme une conciliation de la lib. et de la nécess. du moins ds l'esquisse que contient le M. de ph. mod. (438-442) et étant donnée la man. dt l'auteur entend la combin. des contraires, on doit compter que pr si sacrifiée que doive être la lib., il en reste bien qqchose. Voici en subst. la petite esquisse du pr. M. D'une part la moralité impl. l'idée d'un ordre ds leq. l'indiv. doit faire entrer ses actions, d'une nécess. par conséquent avec laq. il doit compter. Pr définir ce facteur de la moralité R emprunte une formule de Wolff : "Agis tjrs de telle sorte que ton action ~~puisse être regardée comme~~ comprise ds la série des choses naturelles

2v

ordonnée par Dieu et travaille à faire entrer soi-même et autrui ds ces lois. »

D'autre part cette règle de perfection doit être aussi consid. comme intérieure, comme dérivant spontant de la nat. de ch. homme, comme étant pr lui en un mot un objet de libre amour. Ptêtre pourrions-ns dire pr résumer la pensée de R que la moralité, c'est l'ordre rationnel du monde voulu par no et fait nôtre : si cela est assez stoïcien et spinoziste, par consqt assez déterministe, il reste pourtant que l'accent est mis sur le rôle du sujet autant que sur celui de l'objet, égal. d'import. qui ne se voyait ni chez les St. ni srtout chez Spin. Tel est, avec ses deux pôles le princ. de la moralité. Ce princ. n'est pas tte la moral., il n'en est que la partie gén. et permanente. Pr tt ce qui est secondr. la moral. est qlq ch. dt la conc. est variable, attendu que l'h. moral dépend de l'human. et que l'human. est soumise à une loi d'évol. et de progrès. Les règles de la conduite ne sauraient donc être révélées par auc. intui. absolue. Comme il est d'aill. aussi imposs. de les formuler ttes que de les formuler pr tjrs, on doit seult viser à donner les princ. et pr l'état de l'human. auq. ns sommes parvenus. Or l'idée de solidarité, indiq. par Bacon et Desc. et depuis mise en pleine lumière, paraît app. de nos jours à une hte fortune. C'est elle qui semble convenir à notre époque pr incarner et préciser l'élém. de nécess. que réclame tte morale et que ns av. expr. en termes généraux par la form. de Wolff. Si maint ns la déterm. davant. en comparant les relations mor. et polit. des h. à celles des organes ds un organisme, ns aurons une excell. représ. de tt ce qui est règle et ordre ds la moralité. Reste à mettre en face de cet élém. nécess. l'élém. opposé. Ns y parviendrons ss peine en revenant à l'idée d'organisme et en ns rappelant que les dern. élém. des organismes st au fond des monades, c. à d. des spontanéités. Ainsi il y a pr chacun des fctions à accomp., mais ces fctions st acceptées et aux devoirs qu'elles st, correspondent des droits. Ns concevons donc les relations mor. sur le type des rel. organ. ; ns assimilons la soc. à un organisme et les indiv. à des organes. « Mais, ajoute l'auteur ds la soc. il y a nécessairt lieu de tenir compte à l'indiv. d'une lib. bien plus développée, et par consqt plus incoercible ; et, autant que poss. il faudr. que chacun ne fût tenu d'obéir qu'à la loi qu'il a contribué à faire et qu'il aime libt. » Le dernier mot, ds cette th. assez curieuse

c appartient ainsi à la lib. Il faut avouer pourtant que la part de la théor. y est grande.

Autant qu'il est poss. de s'en rendre compte d'après un livre populaire où la place de la théorie est assez réduite tandis qu'au contr. la théorie était presque tout en matière de morale ds le M. de ph. mod., la part faite à la lib. a considérabl^t grandi ds la mor. et la polit. du M. républ. Peut-être paraîtrait-il plus régulier de parler de cet ouvr. non comme d'une oeuvre apport^t à la 1e période de la pensée de R. mais comme marquant relativ^t aux matières qu'il traite un passage de la 1e pér. à la 2e. Tfois cette qstion d'ordre extérieur importe assez peu et il y a bien plq avant. à rassembler ttes les idées morales de l'aut. antérieures à l'adoption par lui de la mor. Kantienne. Ce n'est pas d'aill. sur des qstions mor. que s'est prod. la grde crise de son esprit. Au moment de cette grde crise il en est venu ss doute à reconn. une plus gde import. aux ch. mor. ; mais on ne peut pas dire qu'il les ait en elles-m. comprises d'une man. très nouvelle. Si le M. républ. compte ds la pér. de transition, c'est p. ce qu'il est un livre consacré exclusiv^t à la mor. et p. ce qu'il est signific. de voir un esprit préocc. srtout de spécul. jusque-là, s'intéresser assez aux ch. mor. pr voul. en faire l'objt de tt un ouvr. et d'un ouvr. qui fût en m. tps une action. Qt à son contenu le M. rép. marque certes un progrès ds les tend. individualistes et libertistes de l'aut. ; c'est cept sans rompre avec la th. mor. esquissée ds le M. de ph. mod.

Vs pourrez voir ds la Notice de J. Thomas l'hist. extér. très intéress. du M. républ. publié en mars 1848 ss les auspices du ministère de l'Instr. pub. et occasion qlq mois plus tard, de la chute du ministre Hipp. Carnot. Ns n'av. qt à ns qu'à en extraire les idées principales. Le princ. de la mor. n'est plus cherché délibérément comme autrefois ds l'accord de l'indiv. avec un ordre qui le dépasse. La moralité est fondée sur qlque chose qui est ds l'indiv., qui y est du moins idéal^t et ne fait que dével. l'indiv. et le rendre plus lui-m. ; ds la perf. c. à d. ds le développ^t complet de la nat. hum. et ce princ. veut si bien être ident. à la nat. de l'indiv. ou au moins à qlq ch. qui est ds l'individu et au besoin plus lui-m. que lui, que le bonheur est th. conçu comme le résultat de la conduite conforme au princ. prop. (éd. Th., 105-6)

Si après cela l'individualisme absolu, la liberté illimitée, la lib. sans l'ordre st énergiqt repoussés (190, 84-85), si même on avoue que le perfectionnt de chacun est solidaire de celui des autres hommes (106), la perfection reste cept un principe plus interne que l'ordre de la nature. Il reste qlq chose d'interne et d'individuel en tant même qu'il fonde les devoirs envers autrui; il le reste en ce sens que voul. à côté de sa propre perfection la perf. ~~des~~ d'autres, c'est tjrs voul. le développt de natures individuelles. En tt ce qui touche à l'organisation sociale et politique l'esprit individualiste est tjrs présent ds le Manuel. La fin mor. qui est assignée à la Société, fin à laq. se subord. la politique est au fond individualiste: le but est de faire de la Société une collection de souverains ou, en d'autres termes, l'idéal de l'auteur est par dessus tout l'idéal démocratique. Aussi, malgré une part très sensible de préoccup. qu'on pourrait dire socialistes et qui proviennent certaint en gd nbre d'une orig. St-simonienne nous devrons caractériser les vues politiques et économiques du Manuel en disant, si ns voulons employer la langue d'aujourd'hui, qu'elles st imprégnées non de l'esprit socialiste, mais de l'esprit radical-socialiste. L'auteur du M. répub. entend que l'É. intervienne énergiqt ds les faits économiques, mais c'est p. assurer au plus gd nbre poss. d'individus la jouissance de leurs droits. Le droit au travail, le droit à l'assistance qu'il défend avec vigueur st des droits de l'individu. S'il veut qu'on empêche la concentration des propriétés en un petit nbre de mains, s'il veut, passage qui déchaîna plus que tt autre une tempête parlementaire contre le Manuel, qu'on ne laisse pas les riches manger les pauvres, il maintient pourtant la propr. individ. (165) Seult son programme radical-socialiste est ce qu'on peut ds le genre imaginer de plus hardi. Il ne se contente pas de l'impôt progressif et de la banque hypothécaire (252-284); si tte l'industrie ne lui semble pas susceptible d'être monopolisée, il verrait sans crainte monopoliser l'industrie des transports, il lui paraîtrait naturel qu'on monopolisât le commerce (198). Des associations librt établies ss doute, mais favorisées de tte man. par l'État, finiraient par s'emparer de tte l'industrie monopolisable (173-7; 195) et au terme de cette évolution activt aidée, le salariat se trouverait aboli (176). Les ~~deux~~ faits que le M. rép. est ardemment optimiste (85-86 par ex.) et qu'il croit fermt à l'ident. de sa morale sociale avec celle du christianisme (81-82 par ex.) st plus caractér.

5v

de l'esprit général du tps où il a écrit que de l'état personnel de la pensée de l'auteur. Il reste de bien pour caractériser le M. que sans être encore Kantien le moins du monde, sans rompre avec l'idée d'une règle extér. et hétéronomique, ce livre est moins S-Simonien plus libéral et implicit[t] plus libertiste que le M. de ph. mod.

N/s en avons fini maint[t] avec les Manuels, et il ns reste à parler d'autres écrits de R., ts d'un caract. spéculatif et dt le dernier surtout, assez étendu matériell[t] annonce déjà la pphie des Essais de Crit. gén. Il s'agit des articles de l'Encyclopédie nouvelle couronnés par l'article intitulé Philosophie — L'Encycl. nouv. de P. Leroux et J. Reynaud fut une publication assez irrégulière : les tomes I, II, III et VIII parurent de 1836 à 1839 ; puis les tomes IV, V, VII furent publiés par fascicules intermittents de 1839 à 1844 et ni le tome V, ni le t. VII qui ns intéressent particulièrement ne paraissent avoir été terminés. A part un article sur Descartes publié antérieurement et où l'on ne peut s'attendre à trouver des données intéressantes, tte la collabor. de R à l'Enc. nouv. est comprise ds les t. V et VII. Les collaborateurs ne signaient pas. Néanmoins on est sûr qu'il y a écrit les articles Fatalisme, Fermat, Fichte, Ficin, Force, Panthéisme et enfin Philosophie. Ces articles, dt le dernier est cité ds l'Esquisse p. 370, sont signalés par J. Thomas (17) comme étant de R et celui-ci les avait nommément indiqués pr tels à M. Pillon qui en avait pris note. J. Thomas mentionne en outre comme lui appartenant les articles Euler et Expérience. Comme J. Thomas ns dit (p. 16 n. 2) avoir eu sous les yeux pr le tome VII une couverture portant à l'intérieur le nom des auteurs, il est probable qu'il a été ds le même cas pr le t V. Au reste l'article Expérience est cité deux fois ds l'art. Philos. (486 b note et 527 a) assez à la façon d'un trav. de l'auteur lui-m. et de plus la crit. des Ecossais qu'il contient ressemble assez à celle qu'on lit ds l'art. Phil. On ne peut de guère douter que l'art. Expérience ne soit de R. Qt à l'art. Euler il est philosophiq[t] insignifiant : tt au plus pourrait-on y relever (147 a) une déclar. infinitiste en matière d'interprétation du calcul infinitésimal (et 147 b en bas) une approb. des diagrammes par lesq. Euler a figuré les syllogismes.

Si l'on excepte les art. Fermat (qui est tt spécial) et Ficin (qui ne contient de philosophique que des réflexions peu instructives sur le syncrétisme), il y a un

6v

profit à tirer de chacun des art. antérieurs à l'art. Philos. desq. ns venons de recomm. l'authenticité. Ils donnent en gén. l'impression d'une pensée plus mûre que celle du M de ph mod. Mais ce sujet soulève une difficulté. Bien que l'art. Philos. ait été publié comme le M de ph anc en 1844, il est certain qu'il a été écrit après lui, puisque ds la préface du Manuel (XII) l'auteur ns dit que l'achèvement de l'ouvrage qu'il vient de consacrer aux anciens a été l'objet exclusif de son travail pendant trois années, alors que le M de ph mod. est de 1842. En revanche les articles du tome V de l'Encycl nouv. parus en 1839 et l'art. Panthéisme écrit en 1840, ns dit J. Thomas (p 17) peuvent-ils être considérés comme postérieurs au M de ph mod. ? Cela ne se pourrait si, comme l'affirme J. Thomas, le mémoire dt est sorti ce Manuel datait comme lui-même de 1842. Mais c'est là une inexactitude : le sujet du concours ouvert par l'Acad. des sc. mor. et polit. remonte à 1840, or comme ns l'avons vu tout le fond du Manuel était déjà ds le mémoire. L'ossature dogmatique de celui-ci a pu être constituée au commenc^t de 1839 ou même avant. Rien n'empêche donc les art. du t V de l'Enc. nouv. d'être sortis après le Mémoire de la plume de R. L'art. Force n'est pas complet ds l'exemplaire que ns av. sous les yeux et on doit au moins douter qu'il ait jamais paru intégral^t. Notre texte s'arrête p 312 au moment où faisant l'hist. de la notion de force ds la dynamique l'auteur commence à parler de Malebranche. Ainsi amputé de sa portion la plus substantielle l'art. ne contient plus d'intéressant qu'une explic. plus nette peut-être que ds le M de ph. mod de la trinité qui constitue l'âme comme Dieu : force, intelligence, amour. L'art. Fichte confirme ce que laissait voir le Manuel, à sav. l'extrême import. de l'impression produite sur R par l'idéalisme radical de l'aut. de la Th. du savoir. Ce n'est pas que jamais R ait été tenté de croire à la vérité du système, mais il lui a fourni le type achevé de ce que le pur savoir sans croyance peut-être selon lui. D'autre part la Destination de l'homme qui est citée ~~deux~~ fois ds l'art Fichte, qui est encore citée ailleurs a bien pu être pr R ou p-être pr son principal inspirateur (nous retrouverons pt-être la qstion plus tard) une source de suggestions sur le rôle de la croyance, sur sa nature pratique et ses rapports avec la liberté. Ce livre, intelligemment sinon fidel^t traduit par Barchou de Penhoën, était plus accessible à R que la Wissenschaftslehre pr laq. il était réduit à l'horrible trad. de Grimblot, série de contre-sens, ~~[illegible]~~ où cep^t il a su diviner les gdes lignes de son auteur. R qui possédait très bien l'anglais ne savait pas l'allemand, comme il ns l'apprend lui-m. ds l'art. Panthéisme (279 à vers le bas) en parlant de la doct. de Hegel, autant, dit-il, que ns puissions

la connaître et nous qui ne germanisons pas » L'art. Expérience réfute avec vigueur la préd. due observ. que des Écossais, réfute aussi le sensualisme et défend les droits de l'hypothèse. Mais ce qu'il contient de plus remarq. est une vue de l'induction qui ne se retrouve nulle part ailleurs que ns sachions ds aucun des livres ou art. de R. Il a vu clairt que l'induction est une opération inverse et qu'elle a pour tâche de reconstituer sur la simple donnée d'effets et de parties des causes et des touts. L'art. Fatalisme reproduit, bien entendu, pr le fond la doct. du M de ph. mod., à sav. qu'il est imposs. de se passer de la nécess. ni de la lib. et qu'il faut admettre l'une et l'autre. Mais d'abord, ~~et~~ sans que la notion de lib. soit bien tirée au clair et distinguée de la spontanéité intelligente, on la trouve plus nettt encore que ds le Manuel caractérisée par la contingence, par l'égale possibilité de faire ou de ne pas faire. Et puis ensuite et surtout deux points import.ts à signaler. Le 1er est le rapport de la lib. avec la vérité et l'erreur, R, pr la 1e fois peut-être, en tt cas très clairt, indique que ds l'hypot. de la pure nécess. le sujet qui juge ne pourrait songer à distinguer la vér. de l'erreur (208 a en ht). Le 2e point est relatif à l'acceptation simultanée des deux contradictoires pr résoudre l'antin. de la lib. et de la nécess. et en général ttes les antinomies. Tand. que le M de ph. mod. ns disait : « la foi pose les contraires ds le monde réel objectif. » (table analytique p. XXXI) ici (208 a vers le bas) R s'efforce de distinguer entre les aspects contraires, les idées contraires qui s'excluent, qui doivent s'exclure ds l'intel. et l'être dont ns ne percevons que des aspects, mais qui n'est pas en lui-même fait d'aspects ni par consqt de contradictoires. Cette distinction sera reprise ds l'art. Panthéisme (282 b) et ds l'art. Philos. (343 b en bas) Quoi qu'elle vaille, qlq incompatible que soit l'agnosticisme qu'elle implique avec la méth. des idées, elle montre que la csc logique de l'auteur n'est pas tranquille qu'il a tjrs du respect pr le princ. de contrad. et que en attendant le moment de donner à ce princ. pleine satisf., il se détache peu à peu du pseudo hégélianisme qui l'av. d'ab. enthousiasmé. Il ne faut peut-être chercher rien de nouveau mais seulement une expression plus nette des idées du M de ph. mod. ds l'art. Panthéisme. C'est tjrs la déific. du monde et la déific. de l'homme qui s'opposent. Ttefois la cause du sujet, de l'individualité tant en ns qu'en Dieu est rigoureust prise en mains. Le panth. a raison d'affirmer la liaison de tout, mais il faut aussi admettre l'indépendance de tout, l'individualité. Ns sommes de vrais individus. Dieu en est un aussi et ds le sens le plus fort ; R. parle de la personne divine et il accorde à cette personne, qu'il se laisse aller à consid. de préf. sous des attributs finis, le rôle d'une Providence (286 b. bas)

Ns voici enfin parvenus à l'art. Philos. qui est beaucoup plus intéressant que ceux qui précèdent

et qui représente vraiment l'aurore d'un jour nouveau. Matériellt considérable, cet art
qui va ds l'Enc. nouv. de la page 475 à la p. 560 (t. VII) est très probablt demeuré incomplet à l'impr
il s'arrête au cours du § de conclusion dt ns possédons ue pt six colonnes et demie. On ne connai
pas d'exemplaire où cette fin figure (J. Thomas p. 15 n. 2). Qlque regret que ns puissions av. de ce
qui manque, cette lacune n'empêche pas de saisir comme un tout la pensée de l'auteur. S'il falla
en croire R. (Log. p. 370-371) et ce qu'il y aurait de nouveau ds cet art. serait un effort pr recon
naître que les notions pratiques et avant tout celles du mérite et du démérite et des réalités p
tives qu'on doit constater et reconnaître en elles-m., qu'on réussisse ensuite ou qu'on échoue
en rendre compte (par) des spéculations métaphysiques. Or il est bien exact que l'art. en qstion c
dose sans un passage exprès, mais il s'en faut que ce soit là sa seule originalité. Le début (jusqu'à
page 515) ne ns apporte peut-être rien de capital. Au moyen de beaucoup d'histoire, très richt docum
d'ailleurs, et ds la p. il y a ptêtre lieu de remarquer la réfut. de la méth. écossaise et aussi celle
percept. immanente écossais, ns sommes amenés aux résultats essentiels que ns connaissons déjà : sa
que la vraie méth. est celle des idées, que la science pure est coextensive à l'idéalisme subjectif, que
l'ontologie est d'un autre ordre que les idées et qu'elle ne se constitue que par la croyance. Il suff
de signaler ds cette partie des explications sur l'évidence qui font bien comprendre que R. rejet
tout l'évid. absolue, qu'il admet parfaitt l'évid. relative ; d'autres explic. sur l'interven
des trois facteurs, intelligence, volonté et amour, ds la certitude, ensuite une formule lumineuse
sur le rapport intime entre l'individualité et la certitude (526 bas) : quiconque admet l'individua
réelle doit renoncer à la fausse certitude et professer la croyance ; enfin en prenant le cas particulie
du Cogito de Descartes et en s'inspirant de M. de Biran R. fait ressortir de la man. la + frappant
la distinction de ce qui est idée et phénomène d'avec ce qui est être : ds "je pense donc je suis" le premi
est une apparence, une idée, le second est une réalité, un être.

A la p. 515 commence (pr finir à la p. 527) une partie de l'art. qui n'est rien de moins qu'une
ébauche du premier, et même, ds une + faible mesure, du 2e des Essais. Cette partie mérite d'être su
de près. Elle est consacrée ss le titre de Logique à ce moment de la connaiss. qui précède l'ontologie
dt l'auteur fait bien saisir le caractère en donnant pr synonyme au mot de Logique celui de Psyc
et de préférence celui de Phénoménologie de l'esprit. Par défin. cette logique est idéaliste, elle es
aussi empiriste : car elle constate et classe sans pouvoir faire plus et ss comporter d'autre
confirmation que l'adhésion de ceux qui se reconnaissent en elle, les éléments de l'esprit. Il y a ds l'hom
comme ns l'avons déjà vu ailleurs, trois facultés ; mais elles forment un tout ds la réalité et le tout

9v

où l'homme ne se laisse pas scinder. Les trois facultés interviennent ds tt acte, par ex. et notamment ds celui de juger : quoique le jugt soit assurément affaire d'intelligence « on ne juge pas sans affirmer ; on n'affirme pas sans volonté et sans attrait » (S.7 en ht). Il faut commencer par étud. l'intelligence en raison de son importance prépond. ds l'ontologie et de la cert. tte la matière sous le nom d'idées. Ds l'intell. c'est à la sensibilité qu'il faut s'attacher d'abord parce que les premiers phén. qui frappent l'homme st des phén. sensibles. La sensib. est soumise à une condition préalable sans laquelle il n'y aurait pas d'extériorité, cette condition qu'il faut appeler avec Kant une forme de la sensibilité, c'est l'espace qui peut d'aill. ontologiqt être encore qque chose de plus qu'une forme subjective, mais peu importe. Le tps est aussi une cond. sans laquelle cert. phén. ne peuvent être donnés et il est, de ce chef, une forme lui aussi. Mais ce n'est plus une forme de la sensibilité à prop. parler, c'est plutôt une forme de la pensée : car c'est la forme des phén. subjectifs : or là où le sujet joue un rôle prépondérant, il y a forcément csce très accusée, csce claire, c.à.d. en d'autres termes, pensée. Ss la forme de l'espace s'exercent la sensation et l'imagination reproductrice ; sous la forme du tps, la csce et la mémoire qui, non contente de reproduire, reconnaît. _ Le tps, av.-ns dit, ns fait passer de la sensib. à la pensée ; la pensée ou entendt a quatre fonctions : l'attention et la comparaison, l'abstraction et l'universalisation, la conception, le jugement. L'entendt comme la sensib. a aussi des formes que Kant a appelées catégories. Mais il n'y a pas seult les catégories de l'intell. pure : ttefois c'est par celles-ci qu'il faut commencer. Kant a pensé avec raison qu'il trouverait les concepts sous les jugts et qu'il fallait partir d'une classific. des jugts. Mais il n'a pas remarqué qu'il y a des concepts qui st ds ts les jugts ; ce st les concepts de relation et d'identité ou de contrariété. Il a dc eu tort de compter à part des jugts de relation et de vouloir trouver sous ces jugts des categ. spéciales. Passant aux jugts spéciaux il a mal fait correspondre aux jugts généraux, particuliers etc. la quantité, car c'est le nombre seul qui satisferait à une telle correspondance et il a non moins mal fait correspondre la qualité aux jugts affirmatifs, négatifs etc. Enfin srtout le plus grave a été de prendre la causalité pr une catégorie de l'intell. pure. Voici comment il fallait mener l'étude des catégories de l'intell. pure. Ds tt jugt complet il entre trois conceptions : celle d'un sujet, d'un attribut et de leur rapport. On peut affirmer ou nier l'attribut du sujet ou encore poser l'attribution sous certaine limite ; aux jugts affirmatifs, négatifs ou limitatifs ainsi dégagés

correspondent les concepts d'unité, pluralité et totalité. Enfin on peut considérer que le rapport du prédicat au sujet est analytique ou qu'il est synthétique ou bien que c'est un rapport de disjonction logique (ex. le monde ou est éternel ou a un commenc^t); aux jugts analyt., synth., disjonct., correspondent respectiv^t l'attribut ou qualité, la substance et la communauté. En procédant de cette manière on fait entrer parmi les concepts fondam. de l'entend^t des notions qui consacrent la distinction si capitale des jugts analyt. et des jugts synth. On a remarqué aussi que, ds l'ensemble, les catég. se posent par thèse, antithèse et synthèse, comme Kant l'avt bien aperçu.

Entre la sensib. et l'entend^t K. mettait les schèmes; il y a lieu en effet de consid. des concepts intermédiaires entre la forme de la sensib. et les catég. L'application des catég., qui en comportent une, à la forme de la sensib., c.à.d. comme ns le savons à l'espace se fait par l'intermédiaire de l'idée de quantité extensive. La catég. de quantité: diminution, augmentation et grandeur est en elle-m. indiffér^t quantité intensive et qtité extensive. Mais c'est seul^t comme qtité extensive qu'elle présente une communauté de nature avec l'espace. Car une qtité intensive peut bien admettre des degrés à l'infini: elle ne présente pas pr cela des parties qu'on puisse limiter et nombrer. Tel est bien au contraire le cas de l'espace. Il est à la fois continu comme tte qtité, et de plus fait de parties qui se distinguent. Autant dire qu'il est une expression de la quantité extensive, laq. est essentiell^t une synthèse de la continuité et de la discrétivité, de la qtité et du nbre. Ce qui fait d'elle, par parenthèse, puis de l'espace en conseq., l'objet mathématique ds tte sa plénitude. La grdeur en s'appliquant à l'espace en tant qu'elle est extensive donne naissance aux trois déterminations qui se nomment: point, étendue et position. A ces trois déterm. il faut en rattacher 3 autres: la pénétration ou coexistence, la distance et le contact. — Le tps n'étant point propr^t une forme de la sensib., il faut d'ab. qu'il en prenne le caractère pr qu'on puisse parler de lui appliquer comme à l'espace la qtité unie au nbre. Or le tps arrive à prendre comme l'espace le caract. dt il s'agit par le fait que, ds le mouv^t, il accompagne l'espace avec un parallélisme exact. Dès lors il peut être regardé lui aussi comme une expression de la qtité extensive. Comme tel il présente les trois déterminations connues sous les noms d'instant, durée et success^on; aux q. s'en rattachent 3 autres: simultanéité, intervalle de tps et succession. Au reste de même que les catég. s'inclinent pr ainsi dire vers la forme de la sensib., de même elle-ci tire d'elle-m. et offre à la pensée

11v

des images et celle-ci ne saurait se passer : externe et interne, contenant et contenu, forme et matière.

Avant de passer de l'entend^t à la raison R signale ce qu'il appelle le fait immense de l'associa[tion] qui embrasse, ts les mouv^ts de l'esprit humain en ce qu'ils ont de passif. Selon lui ce fait consi[ste] en ce que ttes les idées entre lesq. il y a pr ss une relation qlconque, rel. nécessaire d'aill. ou [acci]dentelle et habituelle, st susceptibles de s'appeler mutuell^t avant l'interv. de la volonté.

Il définit la raison comme Kant, dit-il, la faculté de généraliser. Généraliser ne signifie[rait] ici, on ss en prévient, la m. chose qu'universaliser, car univers. c'est agrandir l'extensi[on] d'une idée en faisant cette idée plus abstraite, c'est voir des universaux. Généraliser, c'e[st] au contraire rapporter des faits particuliers, c.a.d spéciaux, à un princ. réel ou du moins idéal réel, qui en embrasse l'ensemble. Ainsi la raison a pr fction d'atteindre des ensembles concrets ou plutôt la source commune de chacun de ces ensembles. De tels principes, de tel[les] idées de la raison selon le langage de Kant sont, comme il l'a reconnu au n^bre de trois ; l'âme, le monde et Dieu. Mais la qstion vraiment intéressante que soulèvent ces idées est de savoir s['] elles répondent à des choses cette qstion n'appartient pas à la phénoménologie, mais à l'ont[ologie]. – Reste à envisager un second aspect de la raison. Faculté des ensembles et des principes el[le] est aussi, à cause de la corrélation des deux fctions, faculté des parties et des conséquences, e[t] comme le raisonn^t consiste à descendre des princ. aux conséq., la raison est la faculté de raisonner. Ds un § à part (11) comme plus tard ds un chapitre à part du 1er Essai, R. donne la théorie du raisonn^t et en général expose ce qu'on entend par le terme de logique [au] sens étroit. Si ce parag. ne contient rien que de rapide et d'ordin., il reprend après l'art. Expérience bien qu'avec moins de force, une idée qui restera définitive pr R. à sav. que l'induction féconde s'identifie avec l'hypothèse, et srtout il ramène la déduction mathém. au syllogisme : il est vrai que ce n'est pas de la m. man. que le 1er Essai : ce n'est pt être pas d'une man. moins heureuse.

Après l'étude de l'intell. vient celle des deux autres fonctions, la force et l'amour. Mais ici l'auteur est très bref, et à propos de l'amour se rebutant devant l'obscur. des phén. il se borne à énumérer qlqs notions fondam. sans les présenter sous la forme ternaire de vérit. catég. Ce qu'il y a de plus remarq. ds ses ~~deux~~ deux catégories de la force, c'est qu'e[lles]

regarde ce dernier comme logiqt postérieur à la causalité, p. de vue très éloigné de celui qu'il adoptera plus tard; et c'est ensuite que par co: tre la 1re catégorie de la force est déjà formulée comme la sera plus tard la celle de causalité. Il y distingue trois termes, acte puissance et force: la force, lorsqu'elle paraît ds une chose, produit déjà, elle est acte ou énergie, et d'autre part elle avait, elle a encore la puissance de produire ce qu'elle est maintt en train de prod.: elle est de la synthèse de l'acte et de la puissance.

La dern. partie de l'art. Phil. est consacrée à l'ontologie. Il y a ici moins de nouveauté, moins d'éléments appelés à durer; aussi ns en tiendrons-nous sans ns engager ds une analyse suivie à relever un cert. nbre de points intéressants. Le prob. général de l'ontologie est compris exactt comme il l'a été ds le M de ymod., et il n'y a pas à y revenir. Mais voici des détails dignes de remarque. L'existence en soi des corps comme sujets étendus définis, et auparavant celle de la forme indéfinie l'espace, st affirmés avec autant d'insistance que jamais. Kant est blâmé d'av. cru que l'espace pcq qu'il est une forme de la sensib. ne peut pas être une chose. Contre lui s'élève une raison invincible, savoir, la foi commune des hommes (§ 276 n.l.) Pourtant R reconnaît que si la réalité de l'esp. s'affirme inévitablt, les diffic. commencent qd on envisage l'applic. des catég. à l'espace. L'esp. donne lieu à une antin. qu'on peut énoncer en employant la seule idée de relation avec ses modes, c.à d. une idée commune à ttes les catég. et antérieure à elles: l'esp., dira-t-on, est composé et cept il ne peut pas l'être, pcq qu'il n'a pas de parties simples. Si l'on se réfère aux catég., l'antin. prend un sens plus frappant et la contrad. apparaît comme plus violente encore: elle se présente ds un langage qui jouera désormais un rôle capital ds les ouvr. de R. L'espace a des parties, l'esp. est divisible: cept il ne peut pas l'être, car, « si l'espace est réellt divisible, il contient un nbre de parties plus gd que tt nbre assignable, c.à d. un nbre qui n'est pas un nbre » (§ 28 a, b.) Ajoutons que, un peu + loin l'idée de l'impossib. du nbre infini reçoit une nouv. applic. ds la qstion de savoir si la somme des êtres donnés ds le monde est limitée ou illimitée. Qu'elle soit limitée, alors on demandera pquoi tel nbre plutôt que tel autre? cept si elle est illimitée, elle constituera un nbre infini; or « comment un nbre infini peut-il av. une exist. actuelle? » (§ 32 b) Ss doute la solution générale des antin. de la raison est encore l'acceptation des deux propos. opposées. Mais cette acceptation que ns av. déjà vu changer qlque peu d'aspect ds les art. Fatalisme et Panthéisme prend un sens tt à fait nouveau. D'abord on ns répète que la contrad. est ds les idées, ds les essences

et non de l'être, qu'il ne faut pas constituer l'être par la réunion des deux idées opposées, ce qui serait faire de lui une idée. Bientôt cette 1re remarque mène + loin. Si l'être diffère ainsi des idées, si l'être n'est pas une essence, alors ns ne le connaissons pas. Cet agnosticisme enlève à l'être qlq chose de son import, sinon proport de sa réalité. Mais il y a plus: peu s'en faut que l'agnost. avoué et complet, l'agnos. de Kant ne soit reconnu pr la vérit. solution des antin. Le sacrif. méritoire de la curiosité humaine est déclaré préférable « à l'audace de Fichte » et « à la prétendue science du monde forgée par Schelling ou par Hegel » (543-4). L'aut. a beau écrire (530 en bas) « l'idée de l'être comporte, elle exige qu'autre ch. soit posé que des ensembles de phén. », il est certain que le réalisme l'ontologisme s'abaisse ds son esprit. Mentionnons encore pr mémoire ds la m. direction l'aveu non écrit que les catég., voire la subst. comme catég., ne doivent pas être érigées en choses, mais que le tps même n'existe pas en dehors des pensées (529 a ass. bas, 596), et pr enfin ns mettons l'accent sur la man. dt est présentée (552 a) la communication ou harmonie des êtres: il n'y faut pas voir, ns dit-on, une liaison en soi, un rapport en soi, car ces sortes de rapp. échappent à la pensée; il faut et il suffit de voir ds l'harmonie des êtres une loi pure et simple.

Ns venons de ns occ. des notions purt théoriques qui ds l'ontol. de l'art. φ offrent de l'intérêt pr l'hist. de la pensée de R. Cert. notions pratiques y st aussi traitées de man. à mériter qu'on s'y arrête. Ce n'est pas sur la qstion de la lib.; la + fondam. de ttes celles qui ont trouvé des irrésol., ni l'annonce de la th. qui va dominer tte la φ des Essais. Au contr. on lit (555 b) que la lib. requise pr fonder le mérite, c'est simplt l'absence de contrainte et la parf. spontanéité. Nulle part R. n'a t. mieux montré combien il était imbu de la doct. socratique et pr une part cartésienne touchant les mouvts de la volonté (cf. Esq. p. 364 suiv.). Et ce n'est pas tt; il va, obéissant à sa nouv. tendance agnosticiste, jusqu'à ne + se soucier ne maintenir au moins ds les mots l'aspect extérieur de la lib., la contingence, en face de son opposé le déterminisme; il oppose, ns dit-il, une fin de non recevoir à la qstion du libre arbitre, p. ce qu'on ne saurait ni la résoudre, ni m. la traiter sans supp. une distinction réelle entre les 3 fac. de l'âme, sans séparer la volonté (555 a). Rien ne ressemble moins à la doct. que ns trouverons développée ds le 2e Essai et, bien avant la date de cet ouvr. très formellt arrêtée. C'est sur 2 autres points principalt que l'art. φ ouvre à propos des ch. pratiques la voie qui demeurera celle de l'auteur. D'abord, comme le rappelle l'Esquisse (370) ns assistons à un effort pr soustraire les not. morales à la domin. de la méta., pr les prendre en elles-m. comme des réalités qui ont le droit de compter autant que les exig. de la raison théor. Il n'appartient pas à une th. méta. comme celle de la lib. d'indiff. de s'attribuer comme un monopole le pouvoir

14v

de rendre possible le mérite moral. On croira volontiers que l'honnêteté pratique, ni, qui plus est, la moralité spéculative, si l'on peut ainsi parler, ont fait défaut aux nombreux apôtres défenseurs de la nécessité morale ; que, par conséqt, « l'idée de mérite n'est nullement liée aux subtilités de la qstion la plus longtemps et la + vainement controversée du monde » (555 b mil.) Après ce positivisme moral et comme en fournissant une autre expression, il faut signaler la préférence très marquée que R accorde à ceux des attributs de Dieu qui font de lui une personne et la dépréciation que subissent par contre de la main la + expresse les attributs métaphysiques. Le caractère éminent de l'être conçu ds sa perfection est la personnalité (542 b mil.). Il est possible en un sens « d'aborder Dieu sans métaphysique », de chercher son absolue perfection ds cette face de lui-m. par laq. il regarde notre monde, ds la justice et ds la bonté, non ds les idées mathém. de l'immutabilité et de l'identité. « De telles idées demeurent sans appui ds l'intell. où elles ne représentent que des négations et des mots » Nos catég. st faites pr le relatif et le fini : une perfection vraiment et positivt saisissable est pr ns inséparable du fini (544 b, 545 a, 533 a et b) Enfin à côté des deux points capitaux sur lesq. ns venons de ns arrêter, il en est un 3e où s'accuse aussi bien qu'avec moins d'insistance, le moralisme naissant de R. Ns voulons parler de ses réflexions sur la destinée des êtres et l'immortalité. D'une part, c'est déjà en leur donnant une couleur stout morale qu'il expose touchant la préexistence et la métempsychose, les révolutions du monde, les épreuves infligées aux êtres sentants, y compris les animaux des idées auxq. il reviendra plus tard et qui du reste, assez attendues chez un ami de J. Reynaud, ne sont pas ttes exclusivt propres à l'art φ (549 a et b ; 550 b bt) D'autre part sur la qstion spéciale de l'immort. il proteste en termes exprès que ce qui ns intéresse ce n'est pas la permanence de la substance âme, mais la conserv. de la personne : en un mot non l'immort. métaph., mais l'immort. morale.

Tt ce moralisme est surt une promesse pr plus tard. N'oublions pas ttefois qu'il est ds ce qu'il a de + essentiel tt différent de celui que R embrassera à la suite de Kant : car, comme le rappelle l'Esquisse 371 « l'amour du bien, la foi au bien, lui tenaient lieu des impératifs moraux. » (art φ 556 a bas et 524 a ass. bas) Qlq significatif que soit d'aill. le moralisme de l'art φ, il ne l'est pt être pas autant que les diverses propos. ou réflexions théoriques sur lesq. ns av. appelé l'attention en les extrayant de la partie préliminaire

et méthodique de cet article, de sa partie ontologique et surtout de sa partie phénoménologique. Ds la 1re ns avons vu la certitude rattachée à la personnalité par une formule qui ne sera pas dépassée ; ds la 2e ns av. vu la doct. de l'union des contradictoires au sein de l'être continuer à décliner jusqu'à se perdre ds l'agnosticisme et par conseqt jusqu'à disparaître au profit d'un φnisme et d'un relativisme de la connaissance qui ns acheminent vers le φnisme et le relativisme radicaux des Essais ; sans compter que ces deux attitudes radicales st déjà fortement marquée ds la doct. de l'harmonie des êtres et en m. tps ns av. constaté l'appar. de cette idée maîtresse que l'impossib. du nbre infini peut être invoquée contre l'exist. de l'infini ds les choses. Reviendrons-ns maintenant sur la partie consacrée à la φlosie de l'esprit ! La méthode qu'on y suit se donne pr empirique, c à d pr essentiellt narrative : manière de procéder à laq. l'auteur ne renoncera plus. Kant y est décidt accepté pr guide et sa th. des formes de la sensib. et des categ. critiquée en des termes souvent identiques à ceux dt se servira le 1r Essai. Le rattachement de l'une des formes Kantiennes de la sensib. à l'entendt est une pierre d'attente. La subordin. de ttes les catégories à la relation, la position de ttes les categ. par thèse, antithèse et synthèse ; les formules adoptées pr qques unes des categories, tt cela est qq chose de définitivt acquis à la pensée de R. L'art. φ ns a dc conduit plus loin de la 1e doctrine et surtout plus près de la seconde qu'il ne l'a indiqué ds l'Esquisse. Cet article ns permet de saisir sur beauc. de points sa pensée en train de se faire, et par conseqt de la mieux comprendre.

La représentation se suffit à elle-même

Preuves générales

L'article Philosophie est de 1844, le Manuel Républicain de 1848. Après cette date, Mr Renouvier se recueille. C'est 6 ans après seulement qu'il commence à publier les ouvrages où est contenue la seconde philosophie. La préface du 1er Essai porte la date de Juillet 1854. Le 2e Essai ne paraîtra qu'en 1859. Le 1er est à tout prendre, nous dit Mr R., un Traité de logique objective et subjective, le 2e un Traité de psychologie rationnelle. Les 2 ouvrages capitaux ont été réédités avec l'ancien et le nouveau titre en 1875. A moins d'indication contraire, c'est toujours la 2e édition que nous citerons. Elle ajoute des développements, mais elle ne modifie pas les idées fondamentales. (Logique avant psychologie).

Nous avons dit que la Psy, et surtout la Log. de Mr R. ont été préparées dans la partie de l'art. Philosophie qui s'intitule Logique ou Phénoménologie de l'esprit. C'est ce que reconnaît la préface du 1er Essai qui a été écrite sur des souvenirs beaucoup plus récents et plus frais que le dernier chapitre de l'Esquisse d'une classification. Cette préface n'hésite pas à présenter le développement de la pensée de l'auteur

1v

comme ayant suivi depuis les Manuels une marche régulière, et à définir le rôle de l'art. Philosophie en l'appelant un anneau entre les premiers ouvrages de l'auteur et celui par lequel il inaugure sa nouvelle doctrine. De fait, cette nouvelle doctrine est dans une large mesure ce qu'aurait pu attendre un lecteur attentif des ouvrages qui l'avaient précédé. Après l'avoir longtemps pressenti, l'auteur a compris que le principe de contradiction ne se laisse pas éluder; il a choisi entre les thèses et les antithèses des antinomies de la raison, et il a choisi les thèses, parce que le principe de contrad. lui imposait non seul.t un choix quelconque, mais celui là. En conséquence de ce choix, il a adopté le relativisme et le phénoménisme vers lequel on le voyait déjà incliner. Dans ce phénoménisme et ce relativisme, il a trouvé un appui pour son moralisme. Enfin il a conservé d'une part en l'élaborant et la développant sa théorie de la certitude, et de l'autre, cela va de soi, étant donné l'importance qu'il attache au principe de contrad., il a conservé son rationalisme. Rien dans tout cela n'est de nature à déconcerter le lecteur attentif dont nous parlons. C'est presque de plain pied que nous entrons dans la philosophie des Essais en sortant de l'écrit qui l'a précédé immédiatement.

La préface du 1er Essai a pour objets apparents (et les 2 objets sont liés) de nous apprendre comment l'auteur entend la philosophie et à quoi dans la tradition historique il entend se rattacher. La philo comme métaph. lui paraît à la fois impossible en elle-même à cause des contradictions internes ou entre écoles dans lesquelles elle se perd et désormais dépourvue de représentants qu'on puisse prendre au sérieux. La philo, telle qu'il la comprend, n'est donc plus que la critique de la connaissance. Mais la crit. ne laisse pas de toucher au fond, bien qu'à son p.t de vue, à tous les problèmes qu'on appelait philosophiques, car elle se demande si la science peut embrasser l'univers et en assigner le tout, l'origine et la fin, de sorte

2v

qu'elle n'est pas moins vaste que la précéd., et d'autre part son rôle est indispensable, de sorte que, à la différence de ce qui avait lieu pour l'ancienne philo, son existence est justifiée. Il faut bien qu'on se demande ce que valent les lois et les principes de l'expérience ; quelle est l'étendue de la science et si c'est la même que celle de la croyance. Les problèmes que les sciences spéciales n'abordent pas ne sont pas moins positifs qu'aucun de ceux dont elles s'occupent. La critique est animée de l'esprit même des sciences. Elle en est le complément inévitable — Plusieurs fois déjà on a compris la philo comme consistant dans la crit. de la connaissance. C'est ce qui est arrivé un moment à Descartes, à Socrate pendant tte sa vie intellectuelle ; c'est surtout ce qui est arrivé à Kant. Il est vrai que les philosophes critiques n'ont pas été suivis, que les successeurs de Kant notamm. sont revenus à la métaph. et que le dernier d'entre eux n'a même fait qu'habiller en façon de logique le rêve cosmogonique du vieil Orient. Mais Kant est presque notre contemporain, il est encore temps de revenir à son entreprise, de recommencer et de poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne. Ainsi, nous dit M. R., son ambition avouée est de continuer Kant.

Le 1er Essai s'attaque aussitôt à la tâche que la préface vient de déterminer. Se mettant en présence de la pensée, il constate que tout langage et tte science consistent à rapporter certaines choses les unes aux autres, soit en les distinguant ou décomposant, soit en les identifiant c.a.d. encore en les comparant ensemble. Mais aussitôt on demandera et ce que nous comparons ainsi, et ce que c'est que cet acte de décomposer et de composer. Sur quel

principe fonderons-nous une réponse ? Comme aucun principe n'est évident, 4r
c.-à-d. incontesté et incontestable, nous serons condamnés à un procès à l'infini, à
moins que nous ne préférions nous enfermer dans un cercle. C'est ce dernier
parti qu'il faut prendre. Car non seul[t] on ne peut chercher un principe en remontant à l'infini ; mais, à commencer par le comm[t] qui paraît le plus
indiqué, on commettrait une grosse erreur de méthode. On pourrait
penser que l'acte de composer ou de décomposer étant un jugement,
c.-à-d. impliquant une affirmation et une croyance, il conviendrait de
se demander tout d'abord ce que c'est que d'affirmer et de croire. Or, ce
serait là s'attaquer à un problème très complexe qui en suppose avant
lui un grand nombre de plus simples faute de la solution desquels il
n'est pas lui-même soluble. Il suppose notam[t] des principes moraux
(Log. I, p. 1 et 28). Ainsi nous ne pouvons prendre d'autre parti raisonnable que de nous enfermer dans un cercle, c.-à-d. de supposer en
commençant une foule de connaissances, de nous en servir pour passer
à d'autres et d'employer celles-ci pour revenir enfin sur les 1[res]. Mais
s'il en est ainsi, si nous devons nous mettre d'abord au milieu de la
raison, il est clair que nous ne pouvons plus aspirer à démontrer
comme si nous partions d'un principe inébranlable. Nous ne pourrons que
procéder empiriq[t] et historiq[t] : nous ne pouvons que raconter notre propre
pensée, bref faire, comme M[r] R. aurait pu dire après Descartes, le
roman de notre esprit. Seulement quand le récit se fermera sur soi,
nous nous trouverons posséder la science et avec nous la posséderons
ceux qui se seront reconnus dans notre histoire. Nous ne voulons pas nous
arrêter longuement sur ce début. Nous ne savons pourtant si tout y est
satisfaisant. Sans doute, le cercle dont on parle est justement signalé
comme inévitable, mais peut-être n'empêche-t-il pas l'emploi d'une
méthode démonstrative, ou du moins d'une méthode qui ne se contente
pas de raconter et veut encore prouver : car l'idée Aristotélicienne
du savoir démonstratif, ou du moins prouvé, idée à laquelle paraît

s. être, selon M. R., est trop étroite. Ce n'est pas d'une seule manière, à savoir par le syllogisme proprement dit, c. à. d. par la régression, que l'on démontre : il y a plusieurs types de preuve. Dès lors, pourquoi une même chose ne serait-elle pas, mais en des sens divers, le principe qui sert à en prouver une autre, et d'autre part la conséquence de celle-ci ? Sans doute il resterait que cet ensemble circulaire est, quant à lui, sans justification extérieure, mais la question était de savoir si tout ne pouvait pas se justifier à l'intérieur du cercle. Il nous semble que pour établir l'existence indispensable d'un élément empirique dans la méthode de la crit. de la conn., M. R. n'aurait pas dû invoquer simplement l'existence inévitable d'un cercle en général et dans l'abstrait, mais bien la nécessité où nous sommes de partir de notre connaissance telle qu'elle est subjectivt et d'y revenir. On comprendra tout à l'heure pourquoi il a répugné à embrasser ce dernier parti.

Mais reprenons avec lui l'histoire de l'esprit qui cherche. Nous composons et décomposons par la pensée, et en cela consiste l'exercice de la pensée, mais que composons-nous et décomposons-nous ? Sont-ce des idées, des mots, ou des choses ? Pour ne rien préjuger, disons que ce sont des choses. Seulement, ayons le soin de donner à ce terme de "choses" son sens familier et naturel, faisons-lui dire tout sans spécifier rien : c'est le moyen d'écarter les systèmes. Or, au sens vague et familier du terme, les choses, c'est tout ce dont on parle, tout ce à quoi on pense d'une façon quelconque, autrt dit, c'est tout ce qui apparaît, tout ce qui se manifeste, ce sont les phénomènes. Notre pensée est faite de choses, et les choses sont ce que nous pensons. La pensée se définit par les choses, et les choses par la pensée. Exprimons ce cercle dans son ensemble en disant que nous pensons des représentations.

Bien entendu, il ne faut pas restreindre arbitrairt le sens de ce mot. La représentation est qque ch. d'aussi général que "la pensée" de Descartes. C'est encore l'expérience si l'on veut, mais c'est l'expérience dans son sens le plus large, c. à. d. le caractère commun des modes qconques de la

5v

connaissance en tant qu'elle se témoigne à elle-même. Il faut se garder d'imiter certains philosophes : Vacherot p. ex., qui entendent par représentations les représentations sensibles seul^t et qui par cons^t attachent au mot une idée d'empirisme.

Cette explication donnée, essayons d'analyser la notion de représentation. La représentation se décompose en un représentatif et un représenté, ou, si l'on aime mieux, en un sujet et un objet. Mais ces derniers mots, que la 1re édition des Essais avait proscrit, doivent être pris, comme l'ont fait encore Descartes et Spinoza, dans le sens scolastique : l'objet, ce qui existe objectiv^t, c'est ce qui n'est que dans la représentation ; un sujet, c'est qque ch. qui existe indépendam^t de la représentation, ou du moins indépendam^t d'une certaine représentation. Quoiqu'il en soit d'ailleurs de cette question de terminologie, la dualité de la représentation est incontestable : il n'y a point de représentation sans représentatif et sans représenté et, de leur côté, ces 2 termes sont corrélatifs : un représentatif veut en face de lui un représenté et réciproq^t.

Il s'agit maintenant de bien comprendre le rapport qui subsiste entre la représentation et les 2 éléments corrélatifs que nous venons de distinguer en elle. Occupons-nous d'abord du rapport de la représ. avec le représentatif. La représ., dira-t-on, suppose un représentatif, ou, selon le langage habituel depuis Kant, un sujet : ce sujet est donc antérieur à la représ., et son fond^t, c'est un moi réel. Les représentations ne sont que par lui et en lui. Autr^t dit, les représentations ne sont que mes représentations. Par cons^t, le système qu'on appelle idéalisme subjectif ou égoïsme métaphysique est le vrai. — Bien loin d'être exact, ce langage renverse l'ordre réel des notions. Non, je ne suis pas antérieur à la représentation et plus fondamentalement réel : comme moi empirique et personnel, je suis qque ch. dans une conscience ou dans la représentation : elles ne me présupposent pas, c'est moi au contraire qui les présuppose : ce la conscience et le moi

considéré d'une manière générale ne <u>me</u> définissent pas, mais appartiennent séparément à cette représ. claire et complète, car cette repr. a 2 faces : le représentatif et le représenté. » (Log. I, 26) — Telle est l'expression littérale de la pensée de M. R. Cette expression a besoin d'être expliquée : car une méprise serait facile. Si la conscience et le moi ne me définissent pas, c'est évidemment parce qu'ils ne conviennent pas au seul défini prétendu et ont plus d'extension que lui. Ce sont donc des termes généraux. Et en effet, ce sont si bien des termes généraux que M. R. ajoute qu'ils conviennent à cette repré. prise séparément, c.à.d. prise à part de moi. M. R. estimerait-il donc avec Kant que la pensée n'est la pensée de personne, que, pour parler le langage de Kant, l'aperception pure est comme les concepts quelque ch. de général, ou, comme certains autres philosophes, qu'il conviendrait de dire non pas « je pense » mais au neutre « il pense » comme on dit « il tonne », ou encore que la conscience avec ses 2 pôles est attachée à des phénomènes isolés qui par leur réunion constituent des sujets concrets et corrélativement des objets concrets, qu'une conscience individuelle est faite d'atomes de conscience impersonnels en eux-mêmes, quoique contenant à leur façon un moi et un non-moi, un moi et un non-moi infinit. petits. Pour qu'on dût prêter à M. R. une doctrine si contraire non seulement au personnalisme de la fin de sa vie, mais même à la désignation qu'il a toujours appliquée à la catégorie suprême, laquelle s'appelle toujours chez lui "loi de personnalité", il faudrait que cette autre interprétation fût impossible. Or, il y a une autre interprétation possible et la voici. Un moi est tout autre chose qu'une collection de phénomènes dont chacun aurait comme l'un de ses pôles un moi élémentaire. Un moi est une synthèse de phénomènes, une loi qui domine les phénomènes. Mais cette synthèse, cette loi dominante est elle-même un phénomène, elle est représentée, elle n'existe que comme représentée à elle-même : autrt dit,

tout représentatif est un représenté pour lui-même. Voilà comment il n'y a pas de moi qui soit en dehors de la représentation, qui soit autre ch. et plus que la représentation. D'autre part (c'est le 2e point de la véritable pensée de M. R. sur la question) il peut y avoir une pluralité de moi : dans [illegible] représentation il faut un moi, mais s'il n'y a que des moi individuels, il suffit pour qu'il y ait représentation que l'un quelconque de ces moi individuels s'oppose à des représentés : aucun d'entre eux n'a de privilège et n'est plus qualifié qu'un autre pour jouer le rôle de représentatif d'aucune série liée de représentations. — Nous retrouverons plus d'une fois ce dernier point en étudiant la pensée de M. R. et nous ne voudrions pas dire qu'il ne donne pas lieu à des difficultés, lorsque notamment il s'agit d'établir la possibilité d'une communication ou harmonie entre ces moi divers. Mais ce n'est pas la question pour le moment. Ce dont il faut présentement se rendre compte, c'est que, quand M. R. dit que les divers moi n'existent que dans la représentation, cela ne signifie pas qu'ils existent dans une représ. effective et pourtant générale, c.à.d. dans une représ. qui les envelopperait tous en commun sans être aucun d'eux. Non : ils existent chacun dans sa propre représentation et tous dans la représ. de l'un d'entre eux. Le moi en général est le nom d'un moi individuel quelconque, ce n'est pas celui d'une essence commune. Pour M. R. une telle essence commune n'existe pas, il n'y a que des individus — Mais parce qu'il maintient la pluralité des individus et parce qu'il ne fait pas du moi une chose en soi, M. R. est fondé à protester itérativement que personne n'est plus éloigné que lui de l'idéalisme subjectif ou égoïsme métaphysique.

Passons à présent à l'autre pôle de la représentation, au représenté. Ici, M. R. se déclare idéaliste, c.à.d. qu'il repousse de toutes ses forces la réalisation du représenté. Selon le réalisme, selon le matérialisme qui en est l'expression la plus ordinaire, le

8v

représenté serait antérieur à la représ. et lui servirait de base : l'objet serait premier. C'est chose impossible, répond M. R., car un objet est toujours relatif à un sujet, un représenté à un représentatif. Comme le sujet, l'objet n'est que dans la représentation. M. R. n'est donc pas plus réaliste qu'il n'était idéaliste subjectif. A plus forte raison repousse-t-il le dualisme qui voudrait faire de la représ. le produit de 2 facteurs existant chacun en soi, l'un sujet et l'autre objet. Il oppose une fin de non-recevoir à tous les systèmes : la représ. n'est ni une projection, ni une réflexion, ni un intermédiaire entre un sujet et un objet en soi. Elle est par elle-même : le représentatif et le représenté sont en elle. En un mot la représentation n'implique que ses propres éléments.

De cette formule capitale et qui résume tout ce que nous avons exposé dans cette leçon, une autre formule découle immédiatement, à savoir que les phénomènes sont les éléments de la connaissance, et, étant donné que la connaiss. est nôtre, tout cela revient à dire que le phénoménisme est le vrai. Il faut toutefois expliquer le sens de l'assertion qu'il n'y a que des phénomènes et qu'il n'y a pas de choses en soi. On ne rendrait pas exactement la pensée de M. R. en disant que dans et depuis le 1er Essai il garde la phénoménologie dont il parlait antérieurement et supprime le reste. D'abord, il modifie sa phénoménologie : celle-ci ne consistait qu'en des apparences, en des phén. immédiats tels que ceux devant lesquels les sceptiques s'inclinent. Dans le 1er Essai, les phén. immédiats ne sont plus que le pt de départ : il y a une réalité phénoménale qui se partage même en 2 ordres suivant le degré de la certitude, c. a. d. de la croyance avec laquelle elle peut être atteinte : il y a l'affirmation d'autres êtres que moi et que l'homme, il y a l'affirmation de certaines ~~x~~ thèses métaphysiques,

9v

et avant tout de la liberté. Toutes ces affirmations portent sur des phén. encore, non pas des phén. immédiats. En 2e lieu, M. R. garde qque ch. de son ancienne phénoménologie, c'est le caractère d'insuffisance que présentait et que va continuer de présenter en un certain sens le phén. Le 1er Essai affirme bien qu'il n'y a que des phén.: mais il ajoute que c'est pour la connaiss., ou relativt à nous, qu'il en est ainsi. Le phén. est une réalité relative. C'est tte la réalité pour nous. Est-ce tte la réalité en soi ? Sans doute il est difficile de parler d'une réalité en soi, d'une réalité qui n'est pas un représenté. Pourtant, M. R. déclare qu'il comprend l'énoncé de la fameuse proposition de Kant : à savoir qu'il faut bien qu'il y ait qque ch. qui apparaisse puisqu'il y a des phén. Sans doute M. R. repousse de ttes ses forces la proposition qui, en tant qu'argument, lui paraît un pur jeu de mots, mais puisqu'il comprend l'énoncé, c'est donc qu'il admet la possibilité qu'il existe qque ch. à part de tte représentation. Qu'il existe qque ch. de tel, on ne peut l'affirmer, on ne peut pas non plus le nier. Cette chose inconnaissable

il n'en dispute pas, dit-il, la prenne qui veut. Une telle formule revient à reconnaître encore une fois la possibilité d'une chose en soi. De sorte que, en fin de compte, M. R. maintient un sens relatif à son phénoménisme ou à la proposition qu'il n'y a que des phénomènes. Peut-être pourrait-on dire que rien, si ce n'est les habitudes de sa pensée, ne l'empêchait de faire un pas de plus ; car il aurait pu remarquer que, être posé en dehors de tte repr., et sans rapport avec la repr., c'est encore pourtant et toujours être posé en fonction de la repr. et que par consqt, la chose en soi ne peut être qu'une fiction puisque l'idée en est contradictoire en elle-même. Mais cette remarque ne prendrait de l'intérêt que si nous nous occupions de la relativité de la connaiss., au sens où elle fait échec à ce que M. R. appelle la synthèse totale des phénomènes. Nous n'avions pour aujourd'hui qu'à faire comprendre l'aspect positif du phénoménisme, et la 1re justification qu'il obtient par l'analyse de l'idée de la représentation en général.

G. T.

IV

La représentation se suffit à elle-même. — Preuves spéciales et notamment le principe du nombre.

R. a démontré que la représentation se suffit à elle-même par une analyse de la représentation en général. Mais cette 1ère démonstration ne lui suffit pas. D'où celle-ci, tirée non plus de l'idée de représentation et des 2 éléments considérés dans le trait le plus général de leur essence, mais de certains caractères plus particuliers que devraient représenter les prétendues choses en soi qu'on mettrait sous le représenté ou sous le représentatif. Cette 2e ~~représentation~~ démonstration commence par ce qui est du côté du représenté. Nous intervertirons l'ordre. Un tel changement est sans inconvénient parce que, dans le 1er Essai du moins, le 2e point ne s'appuie pas sur le 1er, et le changement est vraiment indispensable parce qu'à propos du 2e point nous allons rencontrer un principe sur lequel il conviendra de porter notre principal effort attendu qu'il est absolument décisif et caractéristique pour tout l'ensemble de la pensée de notre auteur.

Il ne faut donc pas chercher la chose en soi, non plus précisément sous le représentatif, sous le moi, mais sous les φènes représentatifs. Rendons-nous compte de la tâche que M. R. se propose. Lorsqu'on veut établir qu'il ne faut pas mettre les choses en soi sous les représentés, ce qu'on à à faire voir, c'est surtout ceci: que lesdites choses en soi ne peuvent pas se détacher du représentatif, qu'elles ne parviennent pas à accomplir leur promesse de se poser en soi parce qu'elles restent invinciblement assujetties à la condition d'être pour un représentatif, qu'en 1 mot, elles sont toujours relatives à un moi qui les pense. Être en soi pour de telles choses, ce serait être indépendamment de tout être pensant. Évidemment la question change de sens quand elle porte sur les phénomènes représentatifs. Sans doute réaliser des φènes représentatifs, c'est bien d'une certaine manière leur conférer une existence autre encore que celle qu'ils ont dans la représentation; Toutefois ce n'est pas leur retirer l'existence qu'ils ont dans la représentation; c'est pour ainsi dire prolonger ou, si l'on veut, approfondir cette existence. En aucun cas on ne peut songer à prétendre qu'ils n'ont rien de commun avec l'essence représentante, qu'ils ne sont pas pour 1 moi (Log. I. 83). Ils sont pour un moi, pense-t-on, et, avec cela, ils sont quelque chose de plus. Pour réfuter le réalisme sur ce nouveau terrain, on ne saurait donc procéder comme précédemment; on ne saurait faire voir que les soi-disant <u>choses</u> représentatives sont relatives à un moi. Ce qu'on doit faire, c'est bien de montrer en elle certaines relations l'obstacle

15

insurmontable qui empêche l'érection des phénomènes dont nous parlons en choses en soi: seulement les relations dont il s'agit sont autres que celle qui consiste à rapporter un objet à un sujet pensant. Qu'est-ce à dire? C'est que pour réfuter le réalisme appliqué aux genres représentatifs, il faut invoquer l'existence de relations qui lient ces genres entre eux. Autrement dit le principe qu'on invoquera ici sera le suivant: Poser les choses en soi, c'est par définition en faire des essences séparées et se suffisant à elles-mêmes, en faire en un mot autant d'absolus, alors que les choses phénoménales qu'on veut ainsi réaliser ne sont ce qu'elles sont que grâce à des relations des unes avec les autres. Or les relations n'existent que dans et par la représentation, attendu qu'un rapport est précisément une sorte d'intermédiaire subtil entre 2 termes, un lien qui ne se prête pas à la réalisation. Les relatifs, disaient les sceptiques grecs, après Aristote, n'existent que dans la pensée. Ainsi c'est en montrant que les phénomènes représentatifs sont indissolublement liés à des rapports qu'on devra réfuter quiconque entreprend d'en faire des choses en soi. Assurément cette méthode peut s'appliquer aussi aux tentatives de réalisation des genres représentés: mais c'est assez d'indiquer brièvement cette adaptation possible, car ici il y a d'autres ressources tandis que dans l'autre cas il n'y en a pas. Voilà comment, croyons-nous, il faut comprendre la pensée maîtresse qui préside chez R. à la réfutation du réalisme des phénomènes représentatifs. Cette pensée nous paraît ressortir notamment des pages 90 et 45-46 du tome I de la Logique. Nous devons reconnaître pourtant que l'auteur ne la dégage pas et que du moins il se contente, dans le 1er Essai que nous analysons en ce moment, de prendre pour accordé et ne fait rien pour établir que les relations n'existent que dans la représentation. On y chercherait même vainement le rapprochement que nous avons indiqué entre sa manière de voir et celle des Sceptiques grecs.

Forts du principe que nous croyons avoir correctement dégagé, abordons la démonstration elle-même (Log. I. 84-90) R. commence par esquisser, mais "tout empiriquement" une classification des faits psychologiques. Il distingue l'attribut sensitif et l'attribut intellectif: sensation, conscience, jugement, entendement, avec les corrélatifs <u>choses</u>, <u>images</u>, <u>idées</u>, <u>principes</u>, etc; l'attribut actif = cause, force, volonté; l'attribut affectif: joie et tristesse, attrait et répulsion, passion, etc. Sur lesquels de ces phénomènes s'exercera le réalisme? Ce ne peut guère être ni sur les affections particulières, ni sur les forces particulières, ni sur les sensations ni sur les idées particulières: "il est trop manifeste que ces représentations sont relatives à

2v

à d'autres, tant de même ordre que d'ordres différents et s'évanouissent à mesure qu'on les met à part de leurs relations » (p. 85) Restent d'abord les idées générales mais en posant des genres en soi, en supprimant les relations qui enveloppent les genres, on ne parvient plus à comprendre les relations des genres entre eux ni même celles des genres avec les représentations particulières. A vrai dire le général n'existe que par rapport au particulier et réciproquement. D'ailleurs l'impossibilité de concevoir un genre comme une chose en soi éclate au plus haut point dans l'idée générale par excellence, celle de l'être : dépouillée de tout caractère impliquant relation, comme qualité, quantité etc, cette idée devient une chose en soi au moment où elle n'a plus rien en soi, où elle est réduite à un pur néant. Passons-nous aux facultés? Mais il n'y a pas de pensée sans quelque pensée particulière et relative, et de même pour la volonté; car ce n'est rien d'intelligible que le penser du penser ou le vouloir du vouloir. Les genres et les facultés écartés, nous arrivons au moment de prononcer un grand mot, dit R., le mot substance, et, en effet, c'est en cette partie de la logique qu'il parle de la substance pour la 1ère fois. Cela s'explique car la substance telle qu'il l'entend, c'est le substrat ou sujet, et par conséquent le moment de parler de la ou contre la substance telle qu'il l'entend, c'est bien celui où l'auteur s'attache à montrer que l'anéantissement des déterminations ou rapports fait évanouir la réalité vraie, cette réalité qui n'est pas celle des réalistes. La substance pensante n'est comme toute substance qu'une image, qu'une métaphore. Elle n'est rien de positif. Car d'abord dans Ce qui pense on ne connaît que l'attribut général "qui pense" et le Ce demeure inconnu et ensuite l'attribut général "qui pense" ne se manifeste lui même que par des modes. En somme tout élément représentatif, comme d'ailleurs tout phénomène représenté implique des relations avec d'autres φènes. Poser en soi un φène représentatif, ce serait supprimer ce qui le caractérise, ce qui le fait ce qu'il est. Donc il est impossible de faire des phénomènes représentatifs — sans détruire tout ce qu'ils avaient de vraiment réel — des choses en soi. Il y a de ce côté ni choses en soi à chercher, ni substance, cet autre nom de la chose en soi par excellence.

Passons maintenant de la réalisation des φènes représentatifs à celle des représentés. Ici l'argumentation phénoméniste va conclure que les prétendues choses en soi correspondant aux φènes représentés ne peuvent exister qu'en se confondant avec les φènes représentés et en étant comme eux pour un représentatif. Mais ce qui importe le plus, c'est le principe sur lequel s'appuie toute l'argumentation. [illegible]

le prélude ce principe, on retrouve l'idée générale que les genres supposent certaines relations des uns avec les autres. Ce n'est là toutefois qu'un 1er point de départ et l'intérêt se concentre de préférence sur ce qui suit. Les représentés, dit R., impliquent toujours entre eux des relations. Mais dans certains cas il se rencontre une relation d'un caractère spécial. Elle est telle que si le genre représenté dont il s'agit est érigé en chose en soi, l'existence de cette chose en soi entraîne celle de plusieurs autres choses en soi. Or, cela posé, ou bien ces choses composent un tout, ou bien elles n'en composent pas un. Est-il admissible qu'elles n'en composent pas un? Non sans doute. Nous partons en effet de la représentation et nous cherchons si des représentés, des phénomènes satisfaisant aux conditions de la représentation peuvent être érigés tels quels en choses en soi; nous ne cherchons pas la chose en soi dans quelque chose qui ne serait pas conforme aux représentés, dans quelque chose qui différerait d'eux en nature. Or la représentation demande que des phénomènes de même ordre, sous un certain rapport, puissent toujours sous ledit rapport être considérés conjointement aussi bien que séparément et par suite il faut bien en dire autant des choses en soi. Donc elles doivent pouvoir être considérées comme un tout. Mais qu'est-ce qu'un tout? Un tout fait de parties distinctes, c'est un nombre. Donc les choses en soi dans le cas dont nous parlons formeront des nombres. En somme une pluralité d'unités homogènes est toujours, en droit, susceptible de former un tout. Ce tout, on ne fait que le nommer autrement en le nommant un nombre. Tel est, au moins dans son expression originale et primitive (Log. I. 46) le capital principe du nombre.

Toutefois sans nous occuper encore de son application aux cas particuliers, nous devons, pour achever de le caractériser, indiquer d'une manière générale ce qu'il est appelé à renverser : car c'est vraiment là un complément indispensable de sa définition. Le principe du nombre est destiné à renverser l'infini actuel, et à le renverser pour cette raison qu'un tel infini est contradictoire en lui même. Il y a, comme on le sait, depuis Aristote, 2 sortes d'infini : l'infini en puissance et l'infini en acte. L'infini en puissance consiste dans la faculté d'ajouter toujours à un tout donné, à un nombre par exemple, la possibilité de créer un prolongement à une série de termes quelconques, en instituant de nouveaux termes jusque là inexistants. Par exemple, la série des nombres est une série infinie en puissance parce qu'il est toujours possible à l'esprit de créer un nouveau nombre, en créant une unité et en l'ajoutant au dernier nombre qui vient d'être conçu. Le vrai nom de cet infini, c'est l'indéfini. L'infini en acte est fait de termes donnés, et il est lui même un assemblage donné, tel qu'il ne réponde à aucun nombre déterminé, quelque grand que soit ce nombre (Crit. phil. 1877 - I. 221) Si maintenant

4N

nous rapprochons la notion de nombre de celle d'infini, nous voyons qu'un nombre n'est jamais infini. Cela est évident puisque par définition il n'y a pas de nombre qui soit le plus grand possible, tout nombre pouvant être augmenté d'une unité (Cf. absurdité renfermée dans le nombre infini réalisé. Log. I 56-57) Ces explications données, on voit que le Principe du Nombre permet de prouver l'impossibilité de l'infini actuel. Il le prouve en faisant apparaître un tel infini comme contradictoire : en effet, un tel infini étant fait de parties distinctes données est sommable, est lui-même ~~un~~ nombre, et ~~partant~~ pourtant, comme un nombre est fini, l'infini actuel, en vertu de son titre d'infini, ne peut être un nombre. Il faudrait qu'il fut un nombre infini, c'est à dire qu'à la fois il serait un nombre et ne serait pas un nombre. Ainsi parce que toute pluralité actuelle donnée est un nombre, l'infini actuel est lui-même nombre, de sorte que le principe étant donné, l'infini actuel est contradictoire, et, sous la condition que le Principe du nombre soit posé, condamné par le Principe de contradiction. Si R. a déclaré que ce vieux critère de la vérité appuyé sur le principe du nombre reprenait une importance souveraine en philosophie, qu'il était appelé à décider les plus graves problèmes (cf. Crit. phil. 1873. II 195 et 292)

C'est autour du Principe du nombre et du Principe de contradiction liés l'un à l'autre de la manière que nous venons de rappeler que s'est opérée la révolution de la pensée de R., autant que le passage de l'article Philosophie au 1er Essai est une révolution et non une évolution. — On pourrait concevoir, s'il ne nous avait pas renseigné sur ce point, que la contradiction entre la liberté et le déterminisme eût produit en lui un malaise suffisant pour l'amener à reviser une bonne fois pour lui même les titres du principe de contradiction et à prendre le parti de s'y soumettre. En réalité ce n'est pas ce qui eut lieu (Esq. II. 380). Sur ce point sa conversion fut lente, pénible, produite par une action étrangère (Lequier) et non par le mouvement original de sa pensée. Ce mouvement s'est opéré autour du Principe du nombre. Reste à préciser ~~les~~ ces indications générales. La crise fut due à des méditations sur la philosophie des mathématiques. L'idée pivotale de sa nouvelle philosophie a procédé (Log. VII) d'une méditation prolongée sur... le sens et la seule justification possible des méthodes transcendantes en géométrie. Un passage correspondant de l'Esq. d'une Clas. (II. 372) nous donne à penser que la lumière se fit un jour chez lui brusquement après de longs tâtonnements. Il s'agissait pour lui de choisir entre une théorie vraiment rationnelle de l'infini en mathématiques, puis aussi dans le concret, (car il aperçut de bonne heure la solidarité des 2 domaines), et une théorie irrationnelle et mystique dans ces 2 ordres de choses. Nous avons vu et il nous dit combien il était attaché comme métaphysicien à l'infinitisme. Comme mathématicien pensant, ses tendances étaient toutes différentes. Il était

comme presque tous les mathématiciens, pénétré de cette idée irréfragable que le nombre infini est inacceptable, et il supportait avec peine l'embarras où ses professeurs l'avaient laissé touchant le moyen de se passer bien décidément et bien réellement des quantités actuellement infinies, des infiniment petits à la rigueur. Lorsqu'il eut trouvé ce moyen, l'infinitisme fut condamné pour lui hors des mathématiques comme en elles. L'idée de l'impossibilité du nombre infini victorieuse sur son terrain le plus propre, le fut en même temps dans tout le reste de la théorie de la connaissance.

Il nous semble nécessaire de donner ici un bref aperçu de la philosophie des mathématiques de R. (Cf. Crit. philos. 1877. I, 26, 139 et 263) Les quantités infinitésimales à la rigueur sont inadmissibles et en elles mêmes et en tant qu'il s'agit d'en faire des sommes. Il est donc indispensable de s'en passer. Mais comment? Recourir à des quantités très petites mais finies conduit à enlever toute rigueur aux opérations transcendantes: car on n'a plus que des approximations, même dans les formules générales et en dehors des applications numériques. Suffirait-il d'employer partout et exclusivement la méthode des limites? Mais il y a pétition de principe à supposer possible le passage à la limite qui est justement en question - ceci parce qu'on prend pour limite une quantité d'un autre genre que la série qui tend vers elle. Pour justifier le passage à la limite, il est à craindre qu'on ne retombe dans les infiniment petits, - au moins d'une manière détournée et dissimulée, ce qui ferait perdre tout le bénéfice qu'on espérait de la méthode des limites. Quelle est donc la solution? C'est quand on veut parler d'une limite d'entendre par là une grandeur de même genre que les grandeurs qui y tendent, mais une grandeur indéfiniment croissante. C'est, d'une manière générale, de substituer franchement l'indéfini à l'infini, d'adopter expressément les infinitésimales, mais en les entendant comme leur inventeur, car Leibniz parfaitement correct comme mathématicien n'a jamais admis, ni bien entendu des grandeurs en acte finies quoique très petites, ni des grandeurs infiniment petites à la rigueur. Par une telle théorie R. satisfaisait pleinement au principe de contradiction et trouvait le moyen de se passer de l'infini actuel dans un domaine où il paraissait aussi inévitable qu'intolérable. Dès lors le principe de contradiction avait prouvé que ses exigences pourraient bien n'avoir rien d'impossible et l'infini s'était laissé vaincre une première fois. Il n'y avait plus qu'à passer sur le terrain du concret et à formuler le Principe du nombre.

Revenons à ce principe pour en suivre les applications à l'établissement du phénoménisme. Lorsque nous voulons poser certains phénomènes, représentés, des choses en soi conformes à ces genres, le principe l'interdit; tel est le cas pour l'espace, le temps, la matière, le mouvement. Si l'on prétendait que l'espace est un et indivisible, qu'il n'a pas de parties par lui-même, il ne s'agirait pas de l'espace tel qu'il nous est représenté, ce ne serait plus le lieu des corps, ce ne serait plus une étendue, mais un point. Ce n'est pas de cet espace que nous avons à montrer qu'on ne peut l'ériger en chose en soi. L'espace qu'on voudrait et qui

6v

ne peut réaliser, c'est l'espace divisible, composé de parties, tel enfin que la représentation nous le donne. En effet, l'espace, un espace quelconque est ~~considéré~~ représenté comme constitué par des parties extérieures les unes aux autres. Supposons que l'espace ainsi entendu existe en soi, alors son existence entraîne celle des parties, et celle des parties des parties à l'infini. Ces parties toutes existantes devraient pouvoir comme telles se totaliser et former un nombre, il faut qu'en droit elles soient un nombre. Pourtant cette exigence du Principe du nombre ne peut être satisfaite puisqu'il y a dans un espace quelconque des parties à l'infini. Pour exprimer la condition de l'espace en soi, il faudrait dire qu'il forme un nombre infini. Mais ce serait là énoncer une contradiction. Puisqu'il implique contradiction, en tant qu'il serait un infini en acte, l'espace ne peut pas être réalisé, ne peut pas être une chose en soi. L'espace n'est qu'un phénomène. Dans la représentation en effet son existence ne présente aucune difficulté. Son infinité n'est qu'une infinité de puissance : la représentation y trouvera autant de parties qu'elle voudra, c'est-à-dire qu'elle fera les parties en les posant, — qu'elles n'auront — en dehors de cet acte de les poser — qu'une existence virtuelle. Il ne faudrait pas essayer d'ailleurs de soutenir que l'espace en soi ne peut comporter lui aussi une infinité de divisions simplement virtuelles. Car on devrait alors professer que c'est l'introduction de corps dans l'espace qui détermine des divisions auparavant sans fondement et qui disparaissent avec les corps. Mais le lieu que vient occuper un corps était avant lui, et il survivra à la retraite du corps.

Sous la réserve de changements faciles, la même argumentation s'applique au temps et nous interdit d'en faire une chose en soi. Le temps ne peut être un continu indivisible, il faudrait donc que le temps soit en soi un emboîtement infini de parties. Il n'est pas, s'il est en soi divisible en puissance seulement, puisqu'il s'<u>écoule</u>, puisque ses parties se déroulent l'une après l'autre.

Pour ce qui est de la matière, l'absurdité qu'il y a à en faire une chose en soi est plus palpable encore que l'absurdité correspondante déjà relevée contre l'espace et le temps. En effet dans le cas de la matière nous éprouvons une grande facilité à imaginer les parties dont elle se compose parce que chacune d'elles est marquée comme d'un caractère particulier qui nous aide à la discerner. Il va de soi qu'on n'avancerait à rien en disant — la matière composée d'atomes : car à propos de ceux-ci, la question de composition renaîtrait. Arguer de la solidité, ou, au contraire, de la fluidité de l'atome, c'est en accentuer la divisibilité au lieu de l'éviter : car la solidité, c'est l'impossibilité de faire rentrer les parties les unes dans les autres, et la fluidité, c'est un glissement de parties les unes sur les autres.

Enfin c'est dans le mouvement que l'infinité actuelle ~~est~~ contradictoire du continu comme chose en soi éclate le mieux : ce qui fait que c'est là qu'on l'a le plus tôt aperçue ; car

75

C'est contre cette absurdité que sont dirigés au fond les arguments de Zénon, arguments éternellement vrais. Nulle difficulté contre le mouvement dans la représentation parce que les étendues parcourues et les durées écoulées ont toujours une grandeur déterminée, mesurable par rapport à d'autres étendues et à d'autres durées également représentées. Mais quand on veut réaliser l'espace et le temps dans le mouvement, il faut concevoir le mobile comme s'appliquant successivement pendant des durées infiniment petites à chacune des parties infiniment petites de l'espace et comptant ainsi les unes et les autres. Bien entendu l'infinité du temps n'est pas un remède à l'infinité de l'espace : ce sont deux absurdités qui se recouvrent.

Mais il ne peut y avoir ni espace en soi, ni temps en soi, ni matière en soi. Ajoutons que par suite il n'y a non plus rien dont on puisse faire des choses en soi dans les qualités secondes, les qualités 1ères et les modifications du sujet pensant, en tant que ces divers représentés s'offrent sous les conditions de l'espace et du temps.

Le principe du nombre ayant ainsi permis de démontrer que les représentés les plus susceptibles de passer pour des choses en soi ne sont que des phén., ce premier et capital et plus difficile résultat se complète accessoirement par celui que nous avons exposé d'abord touchant la réalisation des phén. représentatifs, et R. n'a plus qu'à combattre en quelques mots l'idée de rapporter à une chose en soi unique, à une substance universelle l'ensemble de tous les phén., tant représentés que représentatifs. Il déclare cette synthèse des contradictoires et cette réduction du déterminé à l'indéterminé absolument inintelligible, et il conclut que le phénoménisme a cause gagnée. Puis il ajoute que cette victoire n'a pas été payée de trop de subtilités laborieuses : car si en un sens nous sommes au même point qu'en commençant, c'est à dire en face des phén., nous avons renversé les idoles et garanti ainsi notre esprit de tout ce qui risquerait de le troubler dans ses recherches. Nous pouvons vaquer librement à l'édification positive de la science.

C'est avant tout au Principe du nombre que l'établissement du phénoménisme est attaché. Non seulement ce Principe a permis la réfutation du plus spécieux des réalismes à savoir du réalisme matérialiste, mais comme il a été le 1er moteur de toute la pensée phénoméniste de R. après l'article Philosophie où déjà il s'annonçait. Et sa fécondité n'est pas épuisée par toute la contribution qu'il a apportée à la démonstration de la thèse fondamentale du phénoménisme, il fournit encore des compléments à cette thèse. D'une part toute la philosophie du fini et la solution des antinomies kantiennes, de l'autre et par suite, une certaine conception de la relativité de la connaissance en tant que celle-ci apparaît comme limitée, condamnée

à ne s'achever toute, dès que cet achèvement supposerait l'infini en acte. Il convient donc de voir ce que vaut un principe si prépondérant dans le système et en même temps ce que vaut la négation de l'infini actuel.

On peut donner de la pensée de R. sur ces 2 points étroitement solidaires 2 interprétations, la 1[re] étant, il faut le reconnaître, celle qui répond le mieux à la lettre des ouvrages de l'auteur et à sa pensée la plus consciente. Cette 1[ère] interprétation se laisse résumer dans les termes suivants : Toute pluralité actuelle est nombre ; l'infini actuel est pluralité, donc il est nombre. Ce qui est contradictoire en soi. — C'est contre cette interprétation que s'est élevée l'objection la plus forte, — ou mieux unique, sans cesse reproduite par les adversaires de R. Par exemple en 1877 (Crit. phil. 6[e] année I. 193) dans une lettre de M. Boirac, puis dans une réponse de Lotze à R. à laquelle R. réplique dans la Revue de Ribot en juin 188[illegible], puis encore dans le livre de Milhaud sur la "Certitude logique" et enfin dans l'ouvrage de Séailles. Mais comme l'idée que l'infini actuel est impossible parce que toute pluralité actuelle est un nombre a reçu sans doute des conséquences nouvelles entre les mains de R. sans qu'il en ait été le 1[er] inventeur, l'objection dont nous parlons est déjà dans Leibniz en beaucoup de passages où R. l'a souvent relevée (Cf. Crit. phil. 1876. II. 71). Elle consiste à dire qu'une multitude, une pluralité n'est pas forcément un nombre, que dès lors une pluralité actuelle peut être sans nombre, et, par conséquent, infinie sans qu'il y ait dans cette infinité actuelle la moindre contradiction. Séailles s'est efforcé de pousser au plus haut point l'objection, en s'appuyant pour la soutenir sur la théorie même des catégories de Renouvier. Selon R. les catégories se formulent en 3 moments : thèse, antithèse et synthèse, et le nom même du 3[e] moment indique assez que le lien entre lui et les précédents n'est pas analytique. Or la totalité ou le nombre est dans la catégorie du nombre le 3[e] moment, les 2 premiers étant l'unité et la pluralité. Si l'on songe après cela combien une ~~pluralité~~ liaison synthétique chez R. ressemble à une liaison de fait on verra combien il s'en faut que la totalité soit au fond pour R. inséparable de la pluralité. — Mais il ne s'agit pas pour R. d'établir un lien analytique entre la pluralité et la totalité. La contradiction ne consiste pas, selon lui, à séparer ces 2 moments du nombre en tout état de cause ; mais la séparation lui apparaît comme contradictoire, quand certaines conditions sont données, savoir quand la pluralité est un acte, c'est à dire faite d'éléments discrets qui sont comme devant nos yeux. Reconnaissons pourtant que cette raison n'est peut être ni parfaitement claire, ni, par suite, incontestable, et concluons qu'il est bien possible qu'il y ait parfois pluralité et même pluralité actuelle sans totalité et sans nombre. L'infinitisme n'a pas pour cela cause gagnée, car alors se présente la seconde interprétation de la pensée de R. En l'adoptant, on s'obligerait sans doute à modifier le système dans la forme [illegible]

la manière de le présenter ; mais tout le fond, tout l'antifinitisme avec ses conséquences subsisterait.

Voici cette 2e interprétation : Lorsqu'on proclame qu'une pluralité est ~~[illegible]~~ infini en acte, on a opéré le passage des 2 premiers moments du nombre au 3e. La synthèse n'est plus à faire, elle est faite par cela qu'on parle d'infini en acte. L'infinité est l'analogue exact de la totalité ou même elle en est une espèce. R. n'a pas besoin de passer de la pluralité à la totalité, ce sont ses adversaires qui se chargent du passage en parlant d'infinité. Cette interprétation quoique répondant moins aux déclarations les plus expresses et les plus habituelles de R. est cependant confirmée, rendue même incontestable par de bons textes. D'abord (et nous ne citons pas tout ce qu'il faudrait citer) il y a le mot synthèse qui revient souvent dans la réponse à Lotze et qui y est appliqué à l'infini actuel ; – en 2e lieu on trouve dans un article sur Stuart Mill (Crit. phil. 1876 II, 161) cette synonymie significative d'"infini actuel ou infini sommé" ; enfin la définition de l'infini actuel que nous avons citée au début de cette partie de la leçon qui concerne le Principe du nombre spécifie très formellement que l'infini actuel est une collection effectuée et un assemblage.

Maintenant que vaut la doctrine de R. sur l'infini une fois qu'on l'a présentée sous cette forme historiquement légitime ? Un penseur qui n'est pas suspect d'animosité contre l'infini, Lachelier, comprend lui aussi l'infini en acte comme un tout et pour cette raison le déclare impossible (Rev. de Mét. et de Mor. Nov. 1903. pp. 700-701). Ensuite si nous nous mettons en face de cette idée, elle nous paraît très solide. Car enfin qu'est-ce qu'une pluralité sans nombre ? Est-ce comme le pensent les adversaires de Renouvier une pluralité infinie en acte ? Non. C'est une pluralité pure et simple, si l'on prend le mot sans nombre au sens naturel. Si l'on donne au mot sans nombre le sens de "plus grand que tout nombre assignable", il faut bien qu'on ait essayé de nombrer la pluralité en question, pour la dire plus grande que tout nombre. Comparer une pluralité pure et simple avec un nombre n'aurait pas de sens : on ne compare avec un nombre que quelque chose qu'on a déjà élevé au rang de nombre par la manière dont on l'a traité. Ainsi il est bien vrai que l'infini en acte est une pluralité qui prétend avoir été sommée sans avoir pu l'être, que c'est en un mot un nombre infini. L'infinitisme inhérent au réalisme matérialiste est donc en définitive condamné à juste titre comme contradictoire par Renouvier.

VI 2

Du reste de cette 1re raison de repousser l'innéisme, R en trouve une autre bien plus décisive dans son généisme. L'innéité signifiait qu'il existe une substance individuelle de l'âme et que dans ce sujet indéterminé en soi certains modes se trouvent innés au lieu d'y être imprimés par les accidents de l'expérience (Crit. ph. 1872 I 385. cf 129). Bien entendu des impressions d'origine non expérimentales, ou si l'on veut éternelles et sans origine sont aux yeux de R chimériques, comme les impressions empiriques, et comme le sujet appelé à recevoir les unes et les autres; l'innéité prise littéralt est donc un non sens. — Pour l'hypothèse des facultés, elle n'est pas plus solide. Elle a le même caractère substantialiste que la 1re. Remarquons accessoirt qu'elle ne vaut pas mieux quand elle sert aux empiristes pour dissimuler les éléments non-empiriques de la connaissance. R a plus d'une fois insisté sur le caractère illusoire et même puéril de la ressource que Locke et bien d'autres empiristes croient trouver dans l'opposition de ce qui est inné et de ce qui résultera pour l'esprit du déploiement de ses facultés. Des facultés constituent une organisation de l'expérience, latente sans doute, mais tout aussi réelle que des principes innés. D'ailleurs, ajoute R, les innéistes eux-mêmes n'ont pas manqué de reconnaître la plupart du temps que ce sont les dispositions et les idées qui sont innées: preuve que la différence des 2 choses est nulle au pt de vue de la théorie de la connaissance. Il faut donc laisser là les facultés, expression ambiguë de l'apriorisme en même temps qu'expression entachée, comme celle de l'innéité, d'illusion substantialiste. (Log. I 185, 315, 344, — Crit. ph. ibid. 384 et 386.)

De cette critique de l'innéisme, il apparaît aussitôt comme partie positive que l'élément a priori de la connaissance est la loi ou à tt le moins, quelque espèce de loi: car il est trop clair que ce n'est pas le genre, celui-ci répondant à la notion même de l'expérience et de l'empirique. Dire qu'il y a un élément a priori de la représentation

c'est dire que la représentation, du côté du représentatif a ses lois. Peut-être ces lois du représentatif, ne font-elles qu'un au moins en 1 sens, avec celles du représenté, mais cela est à rechercher plus tard. Pour l'instant, la 1re détermination de l'élément a priori de la représentation, c'est qu'il consiste en des lois du représentatif, en des lois qui expriment ou plutôt qui sont la nature du représentatif. R les désigne par le mot de catégories qui est chez lui le nom des diverses formes (au moins des formes originaires) de l'élément a priori de la représentation. Il ajoute même qu'il n'y a pas là un emploi nouveau du mot célèbre. Non seulement il a le même sens que chez Kant, mais il n'en a pas un autre chez Aristote; du moins ce sont bien des rapports fondamentaux, quoique peut-être envisagés dans les représentés qu'Aristote atteint sous le nom de catégories; car malgré tous ses efforts il ne dépend pas de lui qu'il en soit autrement, puisqu'il n'y a rien dans la représentation qui soit saisissable et intelligible, rien qui détermine et définisse, si ce n'est des rapports. (Log. I, 194) Ainsi pris à sa source, l'élément a priori de la représentation s'appelle les catégories; il consiste en des lois qui sont la nature du représentatif. Nous avons maintenant à approfondir cette définition.

Il faut d'abord, — travail préparatoire, — distinguer la catégorie, le rapport a priori d'une association d'idées. On se rend compte de la différence, si l'on tire au clair la pensée de Hume et de toute l'école associationiste. 2 choses dans l'association des idées: d'une part, la connexion des idées; de l'autre, les divers chefs les diverses lois sous lesquels les idées se lient. Occupons nous du dernier point. Hume par ex. dit que la connexion des idées a lieu de 3 manières: par ressemblance, par contiguïté d'espace et de temps, par causalité. D'autres parlent de ressemblance et de contiguïté. S'ils entendaient que ce sont là des rapports servant de base aux associations, on devrait avouer que ce sont là des catégories: mais en revanche ces rapports, servant à rendre l'association possible, étant par là même non dérivés, Hume et son Ecole ne seraient plus empiristes. Leurs chefs d'association

3v

doivent donc dériver eux-mêmes de l'expérience, résulter de l'association au lieu d'en être la base. En quoi consiste donc la connexion des idées, selon eux, l'espèce d'attraction entre les idées dont parle Hume ? Puisqu'elle ne consiste ni dans la ressemblance, ni dans la contiguïté, ni dans la causalité, et puisqu'elle résulte de l'expérience, de l'exercice même de la représentation, il faut que la connexion des idées ne soit en aucun cas autre chose qu'un fruit de l'habitude. Mais cela bien compris, conformément d'ailleurs aux intentions de Hume, la différence entre une catégorie, entre un rapport a priori et une association éclate. Soit 2 φènes liés par l'habitude et dont nous attendons l'un à la suite de l'autre : nous savons bien, quand nous nous sommes rendus compte de la nature d'une telle connexion qu'il n'y a rien de commun entre elle et celle que nous exprimons en parlant d'une force qui lie 2 φènes. Personne ne peut être tenté de prendre cette différence de choses pour une différence de mots. (Crit φ. loc. cit. 386-388. Log II, 287)

Le rapport signifié par une catégorie est donc profondément distinct d'une association d'idées, telle que la comprend l'école de Hume. Est-ce à dire maintenant que R accepte pour définir l'a priori les 2 caractères classiques : la nécessité et l'universalité ? Pour la nécessité, nous pourrions penser, en nous souvenant de la définition de la loi, que R ne suivra pas sans hésitation Kant et Leibniz, quand ils font de nécessaire le synonyme de a priori et de rationnel. Assurément il dira parfois des catégories que ce sont des φènes nécessaires au regard de notre esprit, que ce sont des vérités nécessaires. (Crit. φ. 1873. I 274 et 301) et il reprendra à son compte cet argument de l'Esthétique transcendantale, que l'Espace est une représentation nécessaire par opposition à tous les objets empiriques qui y pourront être situés. (Log I 315-316) ; néanmoins, ce n'est pas dans le moment où il serre le plus étroitement sa pensée qu'il s'exprime ainsi, et il se garde bien de mettre au 1er plan parmi les caractères de l'a priori celui de la nécessité. Son dernier mot à ce sujet doit être cherché dans ce passage de la

4N

Logique (II, 371) où il déclare que la nécessité d'un rapport a priori n'est rien de plus que la constance attribuée par l'esprit à un tel rapport. S'il en est ainsi, dira-t-on, R ne va-t-il pas malgré lui en revenir à la doctrine de Hume et identifier au fond un rapport sous une catégorie à une association de gênes tjours donnés ensemble ? Cette crainte est en grande partie injustifiée. Lorsque nous disons qu'un gêne est nécessairt lié à un autre, nous entendons qu'il y a entre eux un rapport dont ils ne peuvent se déprendre. Un tel rapport est doublt éloigné d'une simple liaison associative. En effet d'abord une liaison associative n'est pas un rapport réel, un rapport véritable entre les 2 termes qu'elle rapproche : elle les rapproche par hasard. Un rapport nécessaire est le contraire d'un rapprochement fortuit. En 2me lieu un rapport nécessaire n'établit pas seult une liaison effective entre ses deux termes, il fait de cette liaison effective une liaison qui ne peut pas ne pas être. Sans doute il y a qque difficulté à séparer les 2 degrés de liaison que nous tâchons de distinguer ; on est tjours tenté de se demander comment un rapport réel peut être réel sans être fondé en raison et par là nécessaire. Cependant la distinction est au moins exprimable ou même pensable par le moyen d'une violente abstraction. Mais si cela est, on comprend que R ait pu admettre des rapports qui sans être nécessaires seraient réels sans rien de plus, mais aussi sans rien de moins, le seraient des faits à leur manière. Rien de mieux d'accord avec la définition de la loi de R.

Passons à l'universalité. R l'admet et l'emploie plus volontiers que le précédent. Il dit courammt qu'une catégorie est une représentation qui dépasse par sa généralité tt ce qui peut être constaté et donné dans l'expérience. (Cf. Log. I 183-185) Cependant ici même des explications sont indispensables. On verrait à tort dans cette généralité indéfint étendue de la catégorie une simple répétition de caractère dont R se sert de préférence à tt autre pour définir la loi, quelle qu'elle soit. Une loi est avant tout un

un rapport constant et en ce sens là un rapport général. Mais entre la généralité ainsi comprise et l'universalité comme signifiant l'application à tous les cas possibles, il faut soigneus^t distinguer. Une loi a suffisam^t témoigné sa constance, elle mérite suf. le titre de loi dès qu'elle s'est maintenue dans le cours de l'expérience acquise. Une loi ne possède pas, par le seul fait qu'elle est une loi, une extension indéfinie. C'est seul^t par induction qu'une telle extension lui est conférée. Tt ce qui est vrai, c'est qu'il y a dans l'esprit une tendance généralisatrice en vertu de laquelle il part des catégories et ne s'arrête plus en les appliquant (Crit. ph. 1872 I, 343-344 et 348) L'universalité sans limite des lois a priori n'est rien de plus. Mais comme telle elle est incontestable et tt a fait caractéristique. Il est très manifest^t de l'essence de ces lois de dépasser l'expérience; c'est par leur généralité anticipante et enveloppante qu'elles sont précis^t a priori et il y aurait contradiction à ce qu'elles fussent intégral^t données dans l'expérience (Log. I. 183-185, 194) Laissant de côté ou dans l'ombre l'une des deux marques classiques de l'a priori, mais reconnaissant l'autre très décid^t, au moins comme fait psychologique, R définirait volontiers l'a priori : ce qui se présente à l'être pensant comme absol^t universel.

Cette définition toutefois n'exprime pas tt sa doctrine sur l'a priori. Elle est en effet trop générale : elle conviendrait à tt ce qui dans la représentation s'élève au dessus de l'expérience : elle ne saurait suffire pour caractériser ce qu'il y a de plus profond parmi tous les modes de la représentation non empirique. Il faut distinguer entre ce qui tout en ne devant rien à l'expérience peut se déduire de quelque chose d'antérieur et cet élément antérieur lui-même qui constitue l'a priori dans sa source. C'est cet a priori originaire qui est représenté par les catégories. Celles-ci ne sont donc pas seul^t des rapports qui préenveloppent l'expérience, ce sont des rapports originaux, des « rapports irréductibles » (Log. I 184, 194, etc.) Chacun d'eux lui apparaît se subordonnant une foule d'espèces, quand même on ne sortirait pas de la partie de la représentation qui est indépendante de l'expérience. En un mot, selon R,

est un genre. Les catégories sont donc les genres irréductibles sous lesquels se classent tous les rapports ou au moins toutes les lois qui peuvent entrer dans la représentation. Le double caractère d'être des genres irréductibles suffit aux yeux de R pour définir les catégories. Car dans sa pensée un genre irréductible de lois est par là même une loi a priori. — De quelque manière que ce sentiment s'explique chez lui, R a profond^t senti la parenté étroite des lois du représenté et des lois du représentatif. Il a final^t identifié l'idée de catégorie avec l'idée de loi; il a vu que l'apriorisme consiste au fond dans l'affirmation qu'il y a des lois, tandis que l'empirisme se ramène à celle qu'il n'y a que des faits sans lois. (Crit. ph. 1872, I 389 en bas)

Voilà comment R. conçoit l'a priori. Comment en établit-il l'existence? Il y a des philosophes selon lesquels la phie a pour caractère essentiel de ne rien supposer de donné et de tt construire. Par la procédure qu'ils recommandent, l'expérience elle-même, s'il y en a une, se trouve amenée à son rang, introduite à son heure dans l'ensemble de la représentation; il est montré en 1 mot qu'il doit y avoir une expérience. Pour ce qui n'est pas expérimental, la construction est bien plus complète encore: chacun des matériaux étant constitué à son heure et mis rationnell^t à sa place, un tel système prouve a priori l'existence de l'a priori. Il n'y a qu'une réserve à faire c'est que l'ensemble du système ne peut se poser, sans chercher à se justifier comme ensemble, les moments séparés étant seuls justifiés les uns par les autres et chacun par tous. La part de la constatation est si petite qu'elle est en vérité négligeable. Une telle méthode au moins quant à ses traits généraux est celle de Hégel. Trouve-t-on dans Kant qqchose qui y ressemble? Certes en tant que l'analytique transcendentale part de l'aperception pure, passe aux catégories, pour lesquelles elle postule au moins si elle ne l'établit pas la qualité de modes et de modes seuls possibles de l'aperception, puis arrive aux schèmes, par eux aux formes de la sensibilité et enfin aux objets, en tant qu'elle suit cette marche, l'analytique est bien une sorte de construction et par conséquent comme l'hégélianisme une justification a priori de l'apriori.

Mais on sait que la déduction transcendantale n'est pas une déduction au sens ordinaire du terme, ni même une déduction rationnelle, quoique non syllogistique des catégories. En somme elle consiste en une démonstration indirecte de l'a priori. Prenant pour accordé l'existence de l'apriori sous les espèces de la physique mécanique, Kant fait voir que l'empirisme ne peut s'accorder avec le fait de la science; il réduit à l'absurde l'hypothèse empiriste, en expliquant qu'elle conduit à la négation du savoir et démontre ainsi l'apriori par l'absurde, démonstration essentiellet indirecte et a posteriori. — Relativt à la question qui nous occupe, R. est et veut être bien plus loin de Hegel que Kant n'en a été. Rien de comparable dans les Ess. de Cr. G. au passage graduel de l'aperception aux catégories, des catégories aux schèmes, etc. Ce qu'on peut trouver de plus rationnel comme preuve de l'apriori chez R., c'est une argumentation analogue à la démonstrat. indirecte et a posteriori de Kant. Et sans doute une telle argumentation procède bien par analyse de notions, ce qui lui mérite le titre de rationnelle; mais elle présuppose l'apriori comme donné; nous verrons tt à l'heure combien nettement R l'a avoué et qu'il a même pris une position plus empirique encore que celle qui résulterait simplt d'un tel aveu. Voici ses démonstrations indirectes. Lorsqu'il écrivait la 1re édition du 1er Essai, Condillac était assez profondt discrédité. Il y avait surt beaucoup de sensationnistes mais ils n'étaient qu'en petit nombre parmi les hommes qui se piquaient de philosopher, et d'ailleurs la plupart d'entre eux n'avaient pas conscience de leur doctrine. R. exécuta donc rapidt le sensationnisme. Il fit cette exécution et en même temps la preuve de l'apriori par un argument unique, le meilleur à vrai dire de ceux qu'il peut proposer. Tout, dit-il, vient de l'expérience sans doute, mais sauf la réserve qu'indiquait Leibniz, sauf les conditions qui servent à rendre possible l'expérience elle-même, et il serait contradictoire que l'expérience définit ce qu'elle présuppose (Log. I, 185-186). Plus tard lorsque la 2e édition du 1er Essai était en préparation, la situation des systèmes avait changé: l'école de Hume avait repris vie et état en Angleterre, et R, pour la combattre, dut songer

à l'ordre de son argumentation. Pour cela, il reprit en les modifiant au besoin trois des arguments de l'esthétique transcendantale employés par Kant pour démontrer l'apriorité de l'espace, mais susceptibles dans l'esprit de R d'être appliqués à d'autres notions a priori, car pour lui le cas de l'espace est un cas type. Le 1er de ces arguments ne fait que reproduire celui que R avait en 1854 regardé comme suffisant par lui seul et qu'il signale plus tard avec juste raison comme compris dans le simple énoncé de la thèse aprioriste (Log I, 313). En tant qu'appliqué particulièrt à l'espace, il consiste à dire que l'espace est condition de l'expérience, attendu qu'il ne peut y avoir de choses particulières extérieures les unes aux autres sans l'espace et que par conséquent il est impossible de songer à faire sortir l'espace de la donnée de ces choses. La généralisation de ce raisonnement va de soi, et dès lors on dira contre toute tentative d'explication empirique d'une catégorie qu'on est obligé d'introduire, de supposer cette catégorie pour la déduire, de sorte que la prétendue explication n'est qu'une pétition de principe (Log I 313-315, -327). R. se sert encore du même raisonnement sous une forme à peine différente quand il oppose aux tentatives d'explication empirique ~~d'une catégorie~~ l'école anglaise la spécificité irréductible de chacune des catégories; les prétendues explications supposent la notion à expliquer; elle ne se réduit pas aux faits qu'on invoque pour la produire puisqu'elle est déjà avec ses caractères propres dans ces faits eux-mêmes. — Le 2e argument consiste à insister sur la différence qui sépare l'espace, — disons : en général, toute notion a priori — des représentations particulières correspondantes. L'espace, une représentation a priori quelconque, est nécessaire, càd s'impose à l'esprit qui ne parvient pas à se figurer qu'une telle notion ne soit point, tandis que par contre les objets particuliers étant variables et contingents sont écartés sans peine par l'esprit qui les envisage à volonté comme pouvant ne pas exister aussi bien que pouvant exister ou existants. — Le 3ème argument que R emprunta à la même division de la Crit. de la Rais. Pure, montre ainsi qu'il dit de lui, comme du 1er, que la thèse aprioriste surtout dans les termes de Kant qui l'implique immédiatt. L'espace enveloppe d'avance tous les espaces; il s'étend à

à tous avant qu'aucun d'eux ne soit, càd. ne soit déterminé : on ne peut donc le tirer d'une collection d'espaces partiels. D'une manière générale, une représentation a priori enveloppe comme universelle ttes les représentations particulières qui lui correspondent, impossible de la tirer des représentations particulières prises ensemble : car jamais la somme de ces représentations particulières prises ensemble ne fera une représentation universelle. L'expérience ne donne pas et ne peut pas donner l'universel. (Log. I 316-317, 338, 184-185, 194)

Telles sont les preuves que donne R. de l'existence d'éléments a priori dans la représentation. Preuves indirectes et a posteriori, réfutations de l'empirisme, démonstrations de l'impuissance de ce système à rendre compte des catégories. Elles supposent toutes les catégories comme données. Aussi pour R qui a de cela une claire conscience, la vraie manière, càd la manière fondamentale et première d'établir l'a priori est-elle tt simplt de le constater « La critique dégagée des traditions ontologiques n'y verra [dans les catég] que des genres… constants et généraux… qu'il s'agit uniqut de constater. » (Log. I, 222) « Les vérités de l'ordre le plus général ne se prouvent pas ; elles se vérifient. » (ibid. 192) « Nous pensons qu'il y a des lois de l'entendement, comme il y a des lois de la nature, des lois dont l'entendement ne peut s'affranchir, qui sont des conditions de son exercice et dont l'essence ni l'origine sensible ne sauraient nous conduire au delà de leur affirmation pure et simple. » (Crit. ph. 1873, I, 301) Il est impossible de présenter plus fortement les catégories et en général l'existence de l'a priori comme de purs faits. Il y a chez R de la façon la plus expresse et la plus délibérément voulue ce qu'on peut appeler une position empirique de l'a priori

Le mélange d'apriorisme et d'empirisme est encore caractéristique de la doctrine, sur le 3me point : les rapports entre l'élément empirique et l'élément a priori de la représentation, et peut-être est-ce sur ce point qu'il soulève le plus de [illegible]. R à l'imitation de Kant, distingue constamt entre la matière et la

forme de la représentation, et tjours comme Kant il professe que la forme c'est l'apriori, que la matière, c'est ce qui est donné par l'expérience. Mais il faut voir si la distinction est bien nette chez lui et s'il était en bonne posture pour le faire. Il entend par forme ce qu'une relation a de général, ce par quoi elle embrasse un nbre indéfini de relations: le nbre, l'étendue, etc sont des formes. La matière est ce qui est propre à une relation donnée dans un genre tt à fait individuel et différent de tt autre genre: ce nbre concret, cet intervalle déterminé sensible, ce sont des matières (Log. I, 182) La définition de l'expérience intimt liée aux 2 définitions précédentes est que l'expérience est la représentation des genres particuliers dérivés: d'où il suit que c'est elle qui fournit la matière dans ~~notre~~ la connaissance (Log. ib. 182 et 183) Quel est au juste le sens de ces définitions? En un 1er sens l'expérience consisterait dans le fait qu'une certaine relation est donnée, dans la position, dans l'existence de cette relation, et par suite la matière d'une représentation, ce serait pour les rapports qui sont compris dans cette représentation le fait d'être actuellt existants. L'empirique et le matériel dans la connaissance ne différeraient de l'a priori et du formel que comme cent thalers réels diffèrent de cents thalers conçus. Evidt, s'il y a une expérience, l'expérience est au moins cela. Quant à nous nous croyons qu'il y a une expérience ainsi entendue et que cela n'entraîne pas de difficultés immédiates pour la théorie de la connaissance. Mais par expérience par matière de la connaissance, il est possible d'entendre, et R a sûrement entendu qqchose de plus. En un 2e sens des mots d'expérience et de matière l'empirique et le matériel différeraient de l'a priori et de la forme non plus seult par l'existence, mais encore quant à l'essence. Autrt dit il y aurait dans l'expérience, dans la matière de la représentation des rapports originaux, qui au lieu d'être des rapports a priori parvenus à l'existence seraient des rapports autres que les rapports a priori, —

Des rapports qui à côté d'éléments communs entre eux et les rapports a priori, contiendraient en outre des éléments propres. Expliquons nous bien. Il s'agit d'attribuer aux rapports empiriques et matériels des éléments absolt originaux. R reconnaît que au dessous des catégories il y aurait lieu de dégager par déduction, disons aussi par combinaison si toutefois cela diffère (Log. I, 192) tous les rapports dérivés ainsi obtenus seraient encore a priori et il faut bien se garder, R se garde bien de les confondre avec des rapports empiriques. La question est donc de savoir si après avoir combiné les catégories de ttes les façons possibles il y a encore des rapports différents ceux-là par leur contenu et qu'il appartiendrait à l'expérience seule de fournir. A cette question il nous semble que R répond par l'affirmative. Sans doute les exemples qu'il donne pour illustrer les définitions de la matière et de la forme et que nous venons de rapporter ne permettent pas de décider. Mais certains passages des écrits de l'auteur paraissent exiger l'interprétation dont nous parlons; celui-ci par ex (Crit. ph. 1873. I 301) « Nous sommes contraire à la méthode qui prétend révéler par les anticipations de l'esprit le monde de l'expérience et déduire de la nature du filet jeté par un pêcheur, l'individualité des poissons pris dans ce filet. » Dans le même sens dépose encore cet autre passage où les catégories sont comparées au squelette de la représentation (Crit ph 1881. I 211-222) Les poissons sont évidt d'autres essences que le filet et les chairs d'autres essences que les os. D'ailleurs il n'y a pas dessus tout pour rendre un témoignage analogue l'impression d'ensemble que laisse la doctrine. Tenons donc pour constant que selon R l'expérience n'individualise pas seult les rapports a priori, mais qu'elle apporte des rapports nouveaux qu'il n'y a pas en essence dans la forme tout ce qu'il y a dans la matière.

Voilà, semble-t-il, comment il faut interpréter la distinction de la matière et de la forme. Mais ainsi comprise elle soulève certainement des difficultés. Chez Kant la distinction allait de soi : car Kant était réaliste. Sans doute on aurait pu lui demander s'il n'était pas conduit à mettre dans les genres des lois leur appartenant en propre lui qui proclamait que les genres sont par eux-mêmes dépourvus de lois. Mais enfin il pouvait tjours, de son point de vue reconnaître sans inconvénient sinon des lois propres des genres, du moins quoiqu'il soit malaisé de dire au juste ce que c'est que cela, certaines qualités aptes à constituer aux genres une essence à eux propre. Mais R a-t-il la même ressource ? Assurt il n'est pas et serait désolé d'être réaliste comme Kant et si on lui parlait d'une action transitive de la chose en soi sur l'être pensant d'empreintes plus ou moins subtilisées que cette influence de la chose viendrait tracer sur l'esprit, il protesterait que rien n'est plus étranger à sa manière de voir, et personne n'a mené plus rude guerre que lui contre ces imaginations grossières. Toutefois il est entendu, nous le savons, qu'il ne veut pas être idéaliste et il pense trouver dans ses réserves contre l'idéalisme le moyen de fonder la possibilité d'une expérience au sens le plus fort du mot, une expérience qui qui ne consiste pas simplt dans la donnée de l'être pensant pour lui-même à titre de perception individuelle, à titre de fait, mais en outre dans l'apport jusqu'au sein même de l'être pensant de qqchose qui proviendrait d'un véritable dehors. Voyons si le système de R lui permet de croire à l'accomplissement de cette opération peu facile. Que R pose par la croyance d'autres êtres pensants qu'un sujet quelconque qu'il plairait de prendre pour centre de perspective, c'est à merveille. Rien de plus aisé, rien non plus qui fasse moins avancer la question. Il s'agit de la communication qu'on peut concevoir entre ces êtres : là est le problème. Tâchons, quoique ayant à y revenir plus tard, de voir avec précision comment R le résout.

13r

Il adopte l'hypothèse leibnizienne de l'harmonie. Mais il rejette, au moins dans les Essais de Cr. g., la communion des essences entre elles dans l'entendement divin. L'harmonie, dit-il, est une pure loi primitive, le type même de la loi et il n'y a pas à chercher plus loin. Tfois cette déclaration ne peut signifier que les monades sont chacune un absolu, car alors parler d'un rapport qui lierait les modifications de l'une aux modifications de l'autre, ce serait prononcer un mot vide. Enfin R estime qu'il y a dans la manière dont il a rabaissé les prétentions du moi en le ramenant à n'être qu'un φène comme les autres un moyen de rendre intelligible l'idée d'un rapport entre les monades. Le fait d'être miens ou vôtres n'est après tout qu'une détermination secondaire pour les φènes. Miens ou vôtres ils ont ceci de commun qu'ils sont des φènes, et c'est grâce à cela qu'une solidarité est possible entre les φènes qui sont en moi et ceux qui sont en vous. Voici 3 textes dans ce sens : « Mes perceptions, les φènes de ma sensibilité sont en relation avec les φènes donnés hors du moi » (Crit. ph. 1881, I, 215) « Rappelons maintenant les φènes quelconques indéfinis qui se rangent sous les catégories... la matière de la représentation, l'expérience. Les φènes sortent du non-moi aussi » (Log II 488) « C'est un fait radical de toute expérience possible que les φènes psychiques appartenant à des consciences différentes deviennent fonction les uns des autres » (Crit. ph. 1872, I, 253). Ces déclarations formelles seraient claires à retenir si elles s'accordaient avec tout le reste du système. Malheureust accord contestable, la conception qu'aucune conscience n'a de privilège sur une autre, puisque chacune = groupe de φènes. Mais les φènes ne peuvent exister que groupés dans des consciences. Hors de là, ils n'existent pas (à moins d'admettre 1 conscience commune) ou deviennent des choses en soi. L'empirisme de R aboutirait ainsi, comme l'empirisme de Kant, à 1 [illegible]. Devant une telle conséquence, la tentation est grande d'interpréter le système dans le sens d'un idéalisme absolu, d'une sorte d'hégélianisme. Quant à maintenir la partie empirique à côté de l'autre, l'entreprise paraît se heurter à des difficultés insurmontables.

II.

M. R. termine sa théorie du devenir en distinguant le devenir de qualité et le simple mouvement, puis en traitant de la mesure du mouvement, c. à d. de la vitesse, mesure qui se ramène toujours à celle de deux étendues.

Cette théorie du devenir est-elle satisfaisante ? La discontinuité du devenir paraît en briser l'unité et il est assez difficile de voir comment deux phénomènes radicalement différents peuvent passer pour constituer un changement par cela seul qu'ils sont donnés à la suite immédiate l'un de l'autre. Cette mise bout à bout de deux phénomènes n'est qu'une juxtaposition dans le temps et non l'établissement d'une communion entre le premier et le second. Pour rendre au devenir son unité il faudrait lui restituer sa continuité. Or c'est ce qui nous paraît en même temps qu'indispensable en soi parfaitement permis par la philosophie de M. R. Assurément il faut, dans cette philosophie, qu'il n'y ait pas de changements infiniment petits en ce sens que la représentation les saisirait comme en acte. Mais à côté de la représentation de l'actuel il y a la représentation de la puissance et dans certains cas la représ. de la puissance se joint immédiatement à la représ. de l'actuel comme pour la prolonger. Tel est le cas de la représ. du temps et de l'espace, toujours en partie de représ. d'acte et de représ. de virtualités. Tel est aussi le cas de la représ. du devenir. On ne se représente en acte que des devenirs et il serait contradictoire de se représenter en acte autre chose. Cela n'empêche pas la représ. de poser entre deux devenirs quelconques un intervalle de devenir indéfini ou virtuel ; et c'est dans cette virtualité représentée aussi bien que l'acte, quoique à sa façon, que réside proprement le passage d'un des termes à l'autre du devenir. M. R. dirait évidemment que l'espace et le temps [...] que des choses idéales, tandis que les phénom[...]

7v

sont des réalités. Mais si le réalisme ainsi professé par M. R. entraîne de toute nécessité l'affirmation que le devenir est discontinu sous peine de violer le principe du nombre, c'est ce réalisme qui nous paraît gratuit, pour ne pas dire contraire aux grandes lignes de la philosophie de l'auteur. Y a-t-il donc pour constituer la réalité légitime des faits de devenir autre chose encore que des représentations de tels phénomènes ? Un pas d'Achille ou de la tortue est-il autre chose que la représentation de ce pas dans la conscience des sujets ou dans celle des observateurs ? S'il n'y a pas d'autres réalités que ces représentations, comme encore une fois chaque représ. d'acte se supplémente d'une représ. de puissance, le devenir peut garder sa continuité. Elle n'a pas besoin d'être autre qu'idéale et c'est assez pour rendre au devenir son unité.

Les deux catég. qui viennent au-dessus du devenir ont pour rôle de gouverner le devenir. La première des deux est la causalité. M. R. nous conduit à elle en partant du devenir de façon à montrer ce qu'elle a de commun avec lui et ce qu'elle y ajoute de spécifique.

Une série de phénomènes dans le devenir présente toujours une loi après que la série est acquise et déroulée. Mais si nous envisageons la série avant qu'elle se soit donnée à nous, nous nous représentons quelquefois qu'elle a une loi et quelquefois nous nous représentons qu'elle n'en a pas. Voilà le fait que personne ne peut se refuser à constater. Lorsque nous supposons que la série à venir n'a pas de loi, les phénomènes qui succèderont à celui qui est présentement donné, le phénomène même qui succèdera immédiatement à ce phénomène donné, tout cela est indéterminé. Le conséquent n'est déterminé ni en quantité, ni en qualité, etc... ; toutes sortes de déterminations mutuellement exclusives se représentent devant nous ; ce sont des possibles ou, autrement dit, le phénomène à venir n'existe dans le phénomène présent qu'en puissance, que comme pouvant être et aussi n'être pas. Seule la détermination qui se trouvera être sera actuelle, constituera un acte. Supposons-nous au contraire qu'il y a une

8N

et que l'effet sorte de ces déterminations comme étant leur conséquence. Pour rétablir le rapport de causalité veut d'abord l'existence d'un rapport de devenir, de ce rapport dans lequel le conséquent est radicalement autre que l'antécédent. Il faut que le rapport de changement, le rapport de succession d'un terme hétérogène à un autre soit donné par l'expérience pour que le rapport de causalité vienne se poser sur cette base. La force qui apporte ainsi un point de vue nouveau sur le devenir, une interprétation du devenir ne tombe d'ailleurs pas sous l'observation tandis que le rapport de changement comme succession de deux termes hétérogènes se laisse observer. Mais si Hume a raison de soutenir que pour l'observation externe la causalité n'est que succession constante, il a tort de nier ce que la causalité ajoute de propre à cette donnée préalable et indispensable.

Mais M. R. ne s'est pas contenté de revendiquer énergiquement contre l'École anglaise le fait que l'élément spécifique de la causalité est présent à la pensée commune, de maintenir qu'il est légitime ou du moins naturel de partir d'antécédents réellement déterminants. Il a complété son étude de la causalité par une partie capitale dont il nous reste à parler. Nous venons de l'entendre affirmer avec Hume que les causes ne tombent pas sous l'observation externe. Tout le monde sait en outre qu'il a toujours soutenu que pour cette raison, les sciences de la nature n'ont pas à s'occuper des causes. D'accord sur ce point avec Comte il veut qu'elles se bornent à la recherche des relations constantes de succession, à l'établissement de formules qui présentent les phén. comme fonctions les uns des autres. Ces réserves contre la causalité sont graves. Cependant il en a fait de plus graves encore si nous avons bien compris et bien rendu sa pensée dans toute la partie de son analyse où il insiste sur l'antériorité du devenir par rapport à la causalité. Faisons bien attention que pour lui, étant donné le devenir tel qu'il le conçoit, rien ne permet à l'esprit de connaître avant l'expérience quel sera le conséquent qui succèdera par le fait du changement à un antécédent donné, lors donc qu'il avance que le

rapport de devenir doit servir de base à celui de causalité, cela signifie que nous devons d'abord entrer en possession, par l'expérience, du conséquent auquel aboutit le changement, avant de lier causalement l'antécédent et le conséquent. Et il ne s'agit pas d'établir la liaison pour nous, c.à.d. de prendre connaissance de la liaison qui serait supposée exister déjà en elle même. Dans ce système qui identifie les choses avec la représentation, il s'agit d'établir la liaison causale en elle-même. Il n'y a de liaison causale en soi qu'après coup et quand les phénomènes se sont succédé. C'est un caractère qu'on ajoute à la représentation du devenir, mais qui en réalité n'explique pas le devenir. Voilà donc dans la théorie de M.R. des abîmes d'empirisme et de contingentisme. C'est au delà de ces abîmes que se pose la partie de la théorie que nous annoncions tout à l'heure. Il y a un cas, dit M.R., où la force n'est pas surajoutée après coup au devenir, un cas où la représentation de l'antécédent est accompagnée originairement d'une notion de force et où l'antécédent, qui cette fois est bien une cause, donne par avance, sans attendre l'expérience, l'idée de l'effet. Il s'agit de l'action volontaire que M.R. déclare incompréhensible et inexplicable en toute autre hypothèse. Les premiers mouvements de l'animal ne seraient pas possibles s'il ne prévoyait l'effet de ses efforts moteurs. Quand la véritable et complète causalité ne serait restaurée que sur ce terrain de la volonté humaine et animale, ce serait déjà pour la causalité une revanche considérable. Or il s'en faut bien que M.R. s'en tienne là. La relation vraiment causale que nous venons de découvrir dans le monde intérieur, nous la transportons au monde extérieur. Et sans doute nous avons besoin pour pouvoir l'appliquer aux phénomènes du dehors de savoir d'abord que ces phénom. sont dans un rapport de succession constante. Mais cette fois appliquer la notion de causalité cela signifie certainement reconnaître un rapport de causalité. Ainsi en regardant les choses de ce nouveau point de vue, nous devons admettre que les antécédents et les conséquents sont liés réellement par des forces. Mais, dira-t-on, transporter ainsi aux phénom. extérieurs ce que nous avons saisi en nous-mêmes, est-ce légitime ? M.R. ne manque pas de faire lui-même l'objection et de reconnaître qu'il s'agit littéralement d'un transport de la notion de cause de l'intérieur à

105

à l'extérieur rien ne peut donner de cette opération une justification irréfragable. Mais à vrai dire ce n'est pas à des phénomènes externes que la notion est transportée : c'est à d'autres phénomènes internes. Les phénomènes externes ne sont pas un ordre à part de phénomènes qu'on puisse à juste titre qualifier de réels. Ils n'ont pas la réalité pleine ce ne sont que des abstractions (voy. Log. II 464, et 472-473 au fond il n'y a que des phénomènes internes et par conséquent il y a partout des forces et des causes. Nous voilà loin de l'empirisme et même en un sens du contingentisme de tout à l'heure.

Mais pour nous faire une idée exacte des rapports avec la question de la contingence de toute cette dernière partie des idées de Mr R. sur la causalité il faut nous attacher à ses vues sur le nécessaire et le possible. ~~ Att~~ Ajoutons même qu'il n'y a pas de meilleur éclaircissement pour tout l'ensemble de la théorie de la causalité : car les mêmes principes que nous avons rencontrés dans celle-ci vont nous revenir sous une autre forme.

Le nécessaire c'est l'actuel : car ce qui est, en tant qu'il est ne peut pas ne pas être. La nécessité est un autre nom du principe d'identité. C'est pourquoi les jugements analytiques et les syllogismes en tant que la mémoire n'intervient pas sont nécessaires. Les jugements synthét. empiriques ne sont pas nécessaires. Les jugem^ts synthét. à priori ne le sont pas absolument si l'on considère que c'est toujours tel homme individuel qui les formule. Mais laissons cela. Une loi synthétique étant une fois posée comme actuelle avec son universalité de loi, les cas particuliers sont nécessaires logiquement : ils ne sont nécessaires que physiquement dans l'hypothèse contraire. Voilà de premières et indispensables explications sur le nécessaire. Il reste encore à y ajouter ce qui pour le moment nous importe le plus. En effet ces explications ~~très~~ générales ne concernent pas spécialement la nécessité

propre aux catégories de devenir jusque. Jusqu'à présent il n'a pas été question du nécessaire et de son contraire par rapport au futur. La nécessité dont nous avons parlé, la nécessité des cas particuliers comme compris dans l'extension universelle de la loi, cette nécessité a sa place dans les catég. de l'immobile. A présent nous avons à nous interroger sur une nouvelle espèce de nécessité, sur celle qui dériverait de la loi de causalité et attacherait le futur au présent. Le futur est il nécessairement, ou du moins est il toujours nécessairement, dès que et parce que le présent est posé; ou bien dans qq. cas au moins, le futur est il ambigu? Voilà ce que ns nous demandons désormais. Il va de soi que en même temps que ce nouveau sens du nécessaire se présente à nous, un nouveau sens du possible se présente égalt. Par opposition à la nécessité que ns voyons appartenir au cas particulier d'une loi en tant que ce cas rentre sous la loi ns pouvions regarder comme possible une chose dont ns ignorions encore si c'était elle ou son contraire qui allait ns apparaître une fois mieux informés comme cas particulier de la loi. De tels contraires pourvu qu'aucun d'eux ne fût contradictoire en soi pouvaient passer pour possibles avant l'achèvemt de la conn. Maintenant le possible que ns avons à considérer n'est plus relatif à notre ignorance, ce n'est plus le fait non contradictoire en soi que notre ignorance a le droit de supposer provisoirement. C'est un fait qui en lui même peut être ou ne pas être, un futur réellemt ambigu. Le possible non plus logique mais causal n'est rien de moins que cela. Y a-t-il donc de tels possibles en vérité ou bien tt est-il causalemt nécessaire? Pour répondre considérons d'abord la loi de causalité en elle même et sans consulter l'expérience. La catég. de causalité a pour premier élément l'acte. Du pt de vue de l'acte, au pt de vue de ce qui est, il est clair qu'il n'y a pas de possibles ds le sens que ns venons de définir et que tt est nécessaire, puisque ce qui est est. Le second élémt de la catég. de causalité est la puissance. Du pt de vue de la puissance tt est manifestemt contingent. Mais c'est la synthèse qu'il faut considérer puisqu'à vrai dire il n'y a de causalité que par la synthèse de l'acte et de la puissance. Or la considération de la synthèse ne ns fournit pas de réponse parce qu'il reste toujours à savoir si la synthèse est donnée dans l'antécédent dans celui des actes qui sert de pt de départ

dans la cause en un mot ou bien s'il est donné seulement après que le conséquent a été posé en acte : car la synthèse quand on l'envisage dans l'abstrait apparaît comme pouvant se faire soit de l'une soit de l'autre de ces deux manières. Au reste arrêtons nous sur l'une et l'autre hypothèse successivement. Si la synthèse est donnée dans la cause il faut donc avouer alors que la cause contient l'effet et il semble bien que cette nécessité en effet qu'il n'y a de nécessité causale que si cette nécessité se ramène à la nécessité logique (Log II 372). Mais cette idée de contenance est pourtant dans l'espèce, une idée obscure : et quand on l'accepterait il faudrait chercher si ce qui se révèle ultérieuremt comme l'effet était seul à être contenu ds la cause, si d'autres phénom. égalemt possibles n'y étaient pas contenus en même temps. On dira qu'il faut à l'effet une cause adéquate, une raison suffisante qui détermine l'effet à être tel et non autremt. Mais cette raison suffisante c'est peut-être tt simplemt la donnée du conséquent lui même qui parce qu'il est tel phénom. ds le devenir est posé ensuite comme étant tel phénom. tel effet ds la causalité. Insistera-t-on en faisant remarquer que dans cette supposition le conséquent n'étant tiré de rien commencerait absolumt et qu'un tel commencemt absolu est inadmissible ? En tenant ce langage on oublierait, d'une part que le fait du changemt en général implique qq chose d'absolumt nouveau puisque le changemt en dernière analyse consiste bien en ce qu'autre chose que ce qui était vient à l'existence ; et on oublierait d'autre part que pour éviter la contradiction du nb. infini force est bien d'admettre une cause qui elle même n'ait point de cause : or dès qu'on est forcé d'en accepter une pourquoi pas deux pourquoi pas cent. Ainsi l'hypothèse que le conséquent est toujours donné causalemt dans l'antécédent est bien loin d'être démontrée. L'hypothèse contraire est-elle mieux établie ? Peut-on prouver que la synthèse de la puissance et de l'acte ne se fait jamais lieu que quand le conséquent est donné ? Pour l'essayer on s'appuierait ici sur l'idée de puissance comme ds l'hypothèse précédente on s'appuyait sur l'idée d'acte ; on ferait dans la synthèse

prédominer l'idée de puissance, on regarderait le conséquent comme n'ayant pas d'autre actualité que celle d'un accident, que celle d'un possible qui s'est réalisé sans raison tandis que précédemment on faisait prédominer l'idée d'acte, on ramenait la puissance à qq chose d'enveloppé ds l'acte initial et qu'il n'y aurait plus qu'à développer. Mais comment établir cette prédominance de l'idée de puissance ? Sans doute il faut faire une part à la puissance dans la causalité, il n'y aurait pas de causalité sans puissance, puisqu'il n'y aurait pas de devenir. Cependant la puissance requise pour l'établt de la causalité n'est peut être que celle du nécessaire dont on ignore la nécessité et que celle du futur qui simplemt n'est pas encore bien qu'il doive être. En somme donc l'analyse de la notion abstraite de causalité ne ns apprend pas si c'est la nécessité qui règne universellemt ou s'il y a où la contingence. - Reste à consulter l'expérience. Il est incontestable que l'observation confirme (partiellemt puisque l'observation est tjours limitée) l'hypothèse d'une certaine constance des lois de la nature. En revanche à côté des phénom. de la nature il y a aussi dans l'expérience les actes des animaux et spécialemt les actes humains. Or en tournant nos regards de ce côté, ns constatons deux faits : d'abord la production d'actes qui ont au moins l'apparence d'être imprévisibles, ensuite la croyance chez l'agent humain à l'ambiguïté des futurs sur lesquels s'exerce son choix. L'expérience met donc les 2 hypoth. sur le même pied. Vainemt pour résister à cette conclusion, prétendrait-on que l'expérience en tant qu'elle porte sur la succession des conséquents aux antécédents confirme l'hypoth. de la nécessité exclusivemt et qu'on ne saurait lui demander la confirmation en qq cas que ce soit d'une succession contingente. Ce serait dit M. R. oublier la loi des grands nbs cette loi expérimentale qui montre précisémt l'accord de l'expérience avec les résultats obtenus a priori par le calcul des probabilités : si en effet on considère ce qui se passe ds le cas où 2 événemts qui ont à se produire l'un ou l'autre à chaque épreuve son

Soumis à un très grand nombre d'épreuves on voit que chacun d'eux approche de plus en plus de se produire en réalité par rapport à l'autre avec le degré de fréquence que la pure spéculation math^que a fixé. Cet appel à la loi des gr^ds nbs amène Mr R. à compléter sa théorie du nécessaire et du possible par une théorie du probable. Il se réfère aux explications de Laplace et dit avec lui que la première base de la probabilité c'est la considération de possibles égaux, de possibles tels que la réalisation de l'un mérit^e d'être attendue non pas plus ni moins mais exactem^t autant que la réalisation de l'autre ou de chacun des autres; que la somme de ces possibles égaux qu'on peut porter à l'actif d'un événement et comparer à la totalité des cas possibles représente la probabilité de cet événem^t comme futur. M^r R montre combien la notion claire et précise de possibles égaux chez Laplace est supérieure aux explications vagues de Cournot et en outre il s'applique à faire voir que les possibles égaux de Laplace ne peuvent guère être ds le fond comme l'a cru ce grand géomètre des futurs nécessaires en eux mêmes et dont l'indétermination tiendrait à notre ignorance, que ds l'hypothèse nécessitaire on aurait raison de refuser avec Aug. Comte tt sérieux au calcul des probabilités; il est clair que quand la loi expérimentale des gr^ds nombres vient confirmer les prévisions fondées sur ce calcul l'expérience apporte son témoignage en faveur d'une indétermination réelle des conséquents ds certaines séries de devenir. Il faut donc conclure en définitive que ni l'analyse rationnelle, ni l'observation ne tranchant la question de savoir si tous les événem^ts du monde sont ou non des effets contenus d'avance dans leurs causes et nécessités par elles, la preuve absolue de la contingence des [illegible] n'est pas faite; celle de l'universelle nécessité ne l'est pas davantage. La spéculation purem^t logique demeure [illegible] devant le problème.

Nous sommes loin d'avoir épuisé ttes les considérations intéressantes que M. R. groupe autour de la notion de causalité. Ns n'avons rien dit et ns ne pouvons rien dire de tte une théorie des propos^ons modales et des syllog^mes à propos^ons modales qui complète la logique spéciale établie au chap. de la qualité. À peine pouvons-ns signaler le 1er fondem^t de tte cette théorie : c'est à dire la règle spéciale qui régit l'application du principe de contradiction aux propos^ons touchant le futur (Log II 390, 395) M. R. reprenant les idées d'Arist. ds le 9e chap. de l'Hermeneia montre que le princ. de contrad. ns permet et ns oblige de croire que des 2 propos. « il y aura demain » et « il n'y aura pas demain un combat naval » l'une qconque à l'exclusion de l'autre deviendra vraie, mais non que ce sera la 1e plutôt que la 2e ou inversem^t. Ns avons laissé de côté des explications sur les principes de la dynamique et la mesure des forces sur lesquelles il y aurait certainem^t eu profit à ns arrêter. Contentons ns d'indiquer que M. R. maintient rigoureusem^t que seuls à l'exclusion des forces les effets des forces sont mesurables et que en conséquence de la rigueur avec laquelle il s'est attaché à cette propos^on il reconnait comme indispensable de faire voir sans recourir à la force dont la mesure est en question, que la mesure de l'effet pression s'accorde avec la mesure de l'effet mouvem^t (Log II 340 et 346). Enfin sur un point qui est plus central que les précédents ns avons jusqu'ici gardé le silence : il s'agit des rapports que M. R. relève entre sa propre théorie de la causalité et la théorie des cartésiens. Ns ne voulons pas pourtant laisser ds l'ombre des réflexions très caractéristiques et ce peu que ns en allons rapporter va d'ailleurs ns fournir une entrée favorable pour l'examen de la théorie de M. R. ds son ensemble. La distinction de la substance pensante et la substance étendue

[illegible] jusqu'ici. Hume [illegible] à s'interroger sur la causalité au moins et pour commencer ds un cas spécial mais d'importance. L'impossibilité des causes transitives éclatait dans la cause question avec une clarté tte particulière. Uniquement si une substance est un être complet et par conséqu^t un absolu il aurait été dès ce moment de tt temps et par tt substantialisme pluraliste qu'il est impossible de faire passer d'un être fermé ds un autre être fermé des espèces ou qualités quelconques. Toutefois l'absurdité d'un pareil passage devenait bien plus éclatante si non seulem^t les leurs existences mais encore de leurs essences ds les idées générales qui expriment leurs natures les choses à mettre en soi-disant communication, ne présentent plus aucun élém^t commun. Or c'est ce qui arrive ds les doctrines des cartésiens. Rien d'étendu ne peut entrer ds la pensée rien qui ressemble à de la pensée ne peut entrer ds l'étendue. De là les causes occasionnelles de Malebr. la correspondance des 2 attrib^s de Spin., l'harmonie préétablie de Leibnitz. Après avoir signalé cette position nouvelle du problème de la causalité ds l'école cartésienne Mr R. s'attache à montrer qu'elle entraîne une solution identique à la sienne. La causalité transitive est de part et d'autre condamnée. Mais il y a plus : sur la détermination positive et non plus seulem^t négative du rapport de causalité les cartésiens sont en partie d'accord avec les empiristes anglais et tt à fait d'accord, ajoute Mr R. avec lui même. Si on laisse Dieu de côté il n'y a plus entre la cause et l'effet qu'un certain rapport de succession ou de concomitance et chez Spin. lui même et chez Malebr. très expressém^t et chez Leibnitz. Hume et ses successeurs font preuve d'aveuglem^t quand ils méconnaissent une si étroite ressemblance (Log II 308). Il est vrai seulem^t que les cartésiens ont admis quelque chose de plus que la succession ou la concomitance et c'est [illegible] ce que le plus original d'entre eux Leibnitz a nommé la force ou l'effort. Mais Mr R. est sur ce point en parfaite communion de pensée et de langage avec lui et par conséquent les 2 théories sont exactem^t les mêmes, si Leibnitz ne parlait de l'harmonie comme d'un ordre entièrem^t préétabli tandis qu'il faut laisser une place disponible pour des relations qui s'établiraient au cours même du devenir et sans être prédéterminées. Cette dernière réserve

selon M. R. ne semblerait pas d'ailleurs de rester d'accord avec Leibn. sur l'essentiel.

La comparaison de la pensée de Leibn. avec celle de M. R. ne semble au contraire assez propre à faire ressortir la différ. profonde qui sépare sa théorie de la causalité de tt ce qu'on a coutume de professer sur cette question ds les écoles rationalistes. Il est entendu, sans difficulté que M. R. est fidèle à la manière de voir de Leibn. quand il condamne les causes transitives. Mais la suppression du recours à l'entendem.t divin et l'introduction de la contingence entraînent entre les 2 philos. des divergences plus considérables que ne le croit M. R. Il y a des moments où M. R. parle comme si la liaison causale pouvait être regardée comme analytique car il ne connaît au fond qu'un type de nécessité, la nécessité par identité et nous avons vu que parfois au moins il admet une relation nécessaire entre la cause et son conséquent. D'autres fois il est dominé par l'idée de l'hétérogénéité entre l'essence d'un fait et celle de sa cause. Retenons que cette dernière manière de voir qui répond le mieux à l'orientation de tte sa doctrine et d'autre part supposons que Leibn. considère aussi comme hétérogènes les faits liés par la causalité. Il y aurait bien à bien des explications à ce sujet mais passons. En ~~réunissant~~ supprimant ts les possibles de l'entendem.t divin Leibn. fournit à ts ces termes hétérogènes un lieu pour se rencontrer et la volonté divine établit entre eux une liaison extérieure à eux si l'on veut et surajoutée. Dieu supprimé on ne voit plus où les termes à relier se rencontreront, ni qui les reliera. M. R. ne répond pas qu'ils se rencontreront et se lieront ds les consciences et il a raison sans doute puisqu'il s'agit dans le cas le plus radical de lier entre elles des consciences, donc de faire appel à une relation qui dépasse toutes les consciences. La liaison des faits dit il, est elle même un fait c'est une loi, c'est une loi, c'est une fonction et il n'y a rien à chercher au delà. Cette attitude positiviste n'est sans doute pas inconséquente chez lui on doit du moins le rendre compte qu'elle diffère profondém.t de celle

Leibnitz et que, en supprimant le recours à Dieu, on fait autre chose que de traduire sans altération la pensée de Leibn. Beaucoup plus grave encore est l'introduction de la contingence : lorsque des termes hétérogènes et sans lien par eux mêmes ont été liés une fois pour ttes, il y a désormais un lien entre eux et l'on peut comp. ter que chacun d'eux répondra à un autre et même à ts les autres. Si au contraire les correspondances ou au moins certaines correspondances doivent s'établir au cours du devenir sans autre raison, on ne voit pas pourquoi elles s'établiraient plutôt que de n'en rien faire.

Mais ici il ns faut envisager la doctrine de mr R. sur la causalité d'une manière plus générale car avec l'idée de nécessité ns sommes au cœur de la question. Ns déclarons que ns sommes acquis comme mr R et grâce à lui à la thèse de la liberté. Ns ajoutons que ses explications sur le probable et le possible ns paraissent parfaitemt claires et concluantes. Seulemt la question serait de savoir si c'est ds le domaine de la causalité qu'il faut chercher des possibles ambigus, si la volonté au lieu d'être un simple nom de la causalité n'appartient pas à une région des phénom. qui dépasse la causalité. Si ns ns en tenons à la causalité pouvons-ns ns contenter de la part de nécessité que mr R ns concède ? Quelle est cette part ? Il est souvt arrivé à mr R. de répondre à des adversaires du libre arbitre que ses partisans étaient loin de supposer qu'il ne fut pas enveloppé d'un réseau de nécessités parmi lesquelles assurémt beaucoup de relations causales nécessaires. Ns avons vu d'ailleurs qu'il semble être allé plus loin qu'il a défendu à maintes reprises contre l'empirisme l'idée de réelle détermination et de production. De tt cela paraît bien résulter pour la nécessité causale une large place ds le gouvernemt des phénom. Cette apparence est pourtant un peu illusoire. Nous verrons ds un instant que production et réelle détermination ne signifient pas précisémt nécessité quand on replace ces idées ds ce qui est leur vrai domaine selon l'auteur. Disons tt de suite que la notion même d'un déterminisme causal est retirée par mr R aussitôt qu'avancée, comme ns avons essayé de le faire ressortir

vrai[illegible] de notre exposition ne trahit pas la pensée de notre auteur, il s'ensuivrait que la synthèse de la puissance avec l'acte conséquent peut se faire après coup. Alors il n'y a plus de nécessité dans tous les cas où une telle procédure est permise et vraiment il est bien difficile d'admettre que cette procédure aboutisse à la constitution d'une liaison causale digne de ce nom. Décorer après coup du titre de cause un antécédent qui ne nécessitait pas son conséquent c'est pour satisfaire un besoin de l'esprit caresser avec complaisance une illusion psychologique. Au fond telle chose survient après telle autre sans loi : c'est un luxe bien inutile que d'imaginer ensuite un lien entre les deux choses. Or sauf dans les cas où l'observation nous impose trop fortement l'idée d'une succession uniforme entre les phénomènes nous pourrons toujours être tentés de croire que pour les événements de la nature la causalité est ainsi une satisfaction platonique que nous forgeons a posteriori. Après cela on peut bien dire que la causalité ~~est ainsi une satisfaction platonique~~ véritable ne nous est refusée autant qu'elle ne nous est donnée.

Peu importe dira-t-on puisque selon M. R. ce n'est pas de la nature qu'il y a des causes au sens propre et puisque la nature n'est même pas un ordre de phénom. à part, mais une simple abstraction, une collection de phénom. dont on n'a retenu que la surface. Occupons nous donc de la causalité que M. R. regarde comme seule bien nommée, de la causalité interne et pour trancher le mot psychologique. Dans cette causalité se retrouvent semble-t-il les caractères que la représentation attribue spontaném. à la relation causale : production réelle du conséquent par l'antécéd. préenveloppem. du conséqu. dans l'antécéd. Nous avons peur quant à nous que ce soient là des apparences en partie trompeuses. Ce qui dans la causalité psychologique signifie la production réelle c'est selon M. R. l'effort. Mais l'effort est d'une part un sentim. complexe inséparable de l'idée de but en sorte qu'il contient encore autre chose que la

20v

production pure et simple. Et d'autre part pour autant qu'il signifie la production : il a besoin d'être analysé, ramené à des éléments clairs, par exemple à une exclusion réciproque de deux mobiles par rapport à un même lieu s'il s'agit de la production d'un effet propremt mécanique d'une action par poussée. Or si l'on s'engage ds une telle analyse on sort pt-être au moins en partie du pt de vue psychologique et on perd le bénéfice de l'espèce d'évidence que présentait le sentimt de l'effort. Si laissant l'effort, ns passons à l'enveloppemt du conséqt ds l'antécédt ns ns trouvons des difficultés encore plus manifestes. Mr R. estime que l'on n'a pas une idée claire quand on se représente un effet extérieur comme contenu ds sa cause et il a certaint raison en un sens car si les mots sont pris à la rigueur et s'il s'agit d'une identité entre l'effet et la cause il est à craindre qu'il n'y ait là la négation du rapport même de causalité qui doit être un mouvemt et un progrès. Mais l'idée obscure de contenance devient-elle plus claire par le fait qu'on la complique de l'idée d'ambiguïté ? La cause psychologique, un agent conscient pour tt dire, prévoit son acte comme acte accompli ou comme acte non accompli. N'est-il pas plus difficile que jamais de comprendre à ce pt de vue en quoi peut consister le [illegible] env- du conséquent par l'antécédt ? Sans doute Mr R. a une réponse tte prête : c'est qu'il s'agit de constater le fait et non pas de le comprendre. Mais si ns constatons des faits psych. alors ns ne faisons pas du tt l'analyse des notions fondamentales et c'est la tendance empiriste qui l'emporte tranquillemt et décidemt ds le système de Mr R. dont l'équilibre est ainsi détruit.

Enfin prenons la causalité telle que Mr R. ns la donne admettons que la causalité c'est la volonté et bien entendu la volonté libre : la conséquence est claire : c'est que la causalité ne constitue pas un déterminisme. Comme on ne peut pas vouloir quand on est rationaliste, comme Mr R. ne veut certainemt pas qu'il n'y ait pas de déterminisme nulle part il ne reste que 2 partis à prendre : ou bien chercher le déterminisme

dans une catégorie supérieure à la causalité ou bien revenir sur la théorie de la causalité elle même et l'amender. L'amendem^t consisterait pour ne à distinguer entre la causalité et la volonté à voir ds la relation causale une forme spéciale de la [illegible] et à placer la volonté au dessus du déterminisme causal et même de l'autre déterminisme comme qq ch qui le suppose le dépasse et s'en sert. Ns ne croyons pas injuste de dire que ds le système de Mr H. tel qu'il est quant à la lettre il n'y a pas de place pour la volonté, ou du moins il n'y a de causalité ds ce système qu'au prix d'une contradiction.

L'avant dernière des catégories est la finalité. Le terme thétique en [illegible] est l'état c. à. d. la notion du terme thétique du devenir ou de la causalité, savoir l'être [illegible] [illegible]. L'antithèse [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] de la causalité la puissance c'est la tendance. Tendre c'est d'une part [illegible] [illegible] de l'état du p^t de départ du devenir [illegible] et cet état apparaît comme souffrant d'une imperfection, d'un manque, et c'est d'autre part se porter vers un autre état vers le terme du devenir [illegible] que par le mouvem^t tant qu'il n'a pas encore atteint son terme n'soit encore affranchi du manque. On voit que la tendance est un intervalle entre 2 états. La passion participe de la tendance et du devenir [illegible]: elle est la tendance [illegible] [illegible] [illegible] comme qq ch d'en tout et de déterminé. Elle est [illegible] de tendance. Elle constitue le [illegible] [illegible] de la catégorie de finalité. Nous avons vu que ds la catég. de causalité la synthèse de la puissance et des actes était d'un côté la cause et de l'autre l'effet selon que ds cette synthèse l'acte initial prédominait ou qu'au contraire la prédominance appartenait à l'acte ultime du devenir. De même la synthèse de la tendance avec les états est moyen quand l'état initial y prédomine, fin quand c'est l'acte final. Il résulte de [illegible] de cette analyse qu'il y a de l'analogie entre la causalité et la finalité, mais que la tendance diffère de la puissance. Cette différence est grande et on ne saurait trop y insister. Et en étant opposée [illegible] [illegible] la tendance est bien loin de l'être à la manière de la puissance. La tendance a une direction [illegible] et unique, l'état, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible]

En un mot elle n'est pas ambiguë comme la puissance. Il suit de là que la fin détermine tous ses moyens tandis que la cause ne détermine pas tous les conséquents. L'activité finale est donc parfaitement réglée tandis que l'activité causale comporte l'absence de règle.

On a objecté jadis à la catég. de finalité son défaut d'existence. On dit parce que la finalité est une abstraction. Objection qui provient sans doute de la pensée de M. R. que la finalité ne se suffit pas et qu'elle n'est qu'une part de l'activité totale qui est composée de pouvoir et de volonté à la fois. C'est une abstraction à condition [illegible] à part en est là : Ce qu'on peut demander c'est qu'une catég. soit construite au développement de la représentation ; or l'analyse montrera je crois que tel est bien le cas de la finalité. On objecte en second lieu que la finalité ne tombe pas sous l'observation externe. Mais il en faut dire autant de la causalité, et ce qu'il faut conclure de là c'est non pas que les finalités ne sont rien du tout, c'est simplement qu'elles n'ont pas de place dans la physique, conclusion qu'il ne faut pas [illegible] à dire moins énergique à propos de la causalité : car la recherche [illegible] théoriquement aussi inaccessible que la [illegible] de force ; il n'y a dans la physique que des lois de condition et de [illegible] [illegible] et [illegible] plus [illegible] l'objection on dit que puisque elles sont inaccessibles à l'observat. externe les procédés de l'observation interne ne peuvent pas être transportés à la nature. Elles ne constituent qu'un p.t de vue humain qu'il faut se garder d'étendre à ce qui n'est pas humain. La première réponse que comporte cette objection [illegible] encore un peu extérieure c'est que le transport de la finalité dans le domaine de la nature semble justifié par plusieurs raisons. La finalité : tient une place énorme dans la conduite humaine, elle en a le gouvernement et à ce titre elle mériterait d'être regardée comme une catégorie [illegible] à dire que ce [illegible] seul titre et [illegible]

~~activité~~ humaine est la seule chose qu'elle ordonne et fasse comprendre ? Les rapports des autres vivants entre eux et avec le règne inorganique se comprennent-ils bien sans un recours à la finalité ? Et si nous nous enfermons dans la considération d'un vivant unique, pouvons-nous nous expliquer cet organisme et la vie qui l'anime à moins de recourir à l'idée directrice de Cl. Bernard ! Enfin est-il aisé de concevoir comment une nature vide de finalité aboutit un jour à la production d'êtres dont la grande affaire est de se représenter des fins et d'agir conformément à des fins ? Quant à la seconde et à la plus profonde des réponses de M. R. nous la connaissons déjà, nous l'avons rapportée en nous occupant de la causalité. Il n'y a pas lieu, si l'on veut être rigoureux, de parler d'un transport de la finalité à la nature. La nature, l'objet des sciences physiques, n'est qu'une abstraction. Les phénomènes concrets sont partout du même type que ceux dans lesquels nous observons directement le règne de la finalité. Lorsqu'on nous parle d'affinités et d'attractions, ce langage purement métaphorique dans la bouche des savants comme savants est la vérité même dès qu'il s'applique à des phénomènes profonds et dignes d'être appelés réels... Ainsi donc la finalité mérite pleinement le titre de catégorie et de même qu'il y a, faisant la synthèse du devenir et de la force un principe de causalité, de même il y en a un de finalité : Tout changement, dirons-nous, veut une fin.

Après avoir ainsi analysé dans ses traits généraux, puis justifié la catég. de finalité, M. R. procède à une analyse plus spéciale de la notion et de ses divers aspects. Touchant déjà à la psychol. quoique sommairement il montre ce que sont dans le cadre général de la finalité, l'amour et la haine, le désir et l'espérance, la répulsion et la crainte, etc. Et dans cette analyse des formes déjà spécialisées

de la finalité il trouve l'occasion d'indiquer, ce qui est un véritable complément à la table des catég., la première origine logique ~~et même~~ des notions morales et même esthétique en tant que cette origine doit être cherchée dans la finalité. En tant que chez l'homme le moyen c. a. d. la synthèse de l'état et de la tendance avec prédominance de l'état initial, s'oppose à la fin, synthèse où l'acte final domine, un point de vue nouveau se dégage : le moyen apparaît comme le laid et le mal, la fin comme le beau et le bien. Ce point de vue n'est d'ailleurs pas encore le point de vue moral. Celui-ci, en tant que la catég. de finalité y est spécialement intéressée, ne prend naissance que quand un jugement synthétique compare et unit l'ordre des causes avec celui des fins. L'ordre des causes c'est essentiellement le règne de ce qui peut être, le déploiement des possibles quelconques, l'actualisation d'une puissance ou aussi bien de la puissance opposée. L'ordre des fins est par opposition l'ordre de ce qui implique élimination et choix parmi les possibles, l'ordre de ce qui doit être. Avec cette idée que quelque chose doit être par opposition à tout ce qui peut être, nous entrons dans la sphère des notions morales proprement dites à laquelle touchait mais n'appartenait pas encore l'idée très large et générale du bien dont nous signalions l'apparition, il y a un instant.

Ce n'est pas le moment d'entreprendre l'examen du premier fondement que M. R. assigne à la morale en terminant son étude de la catég. de fin. Pour le reste cette catég. et la manière dont M. R. la présente soulèvent évidemment beaucoup moins de questions capitales que la catég. de caus. Nous proposerons seulement deux remarques. La première est que la conception que M. R. se fait de la finalité est peut-être trop exclusivement psychologique, trop exclusivement envisagée du côté du représentatif. Nous ne songerons pas à contester que la finalité est plus voisine de l'esprit

que le nombre ou le temps. Nous ne voulons pas dire non plus que M. R. a tort de croire qu'un élément défini d'une façon si psychologique se retrouve au fond des êtres de toute sorte. Ce qui nous inquiète quelque peu, c'est le parti que M. R. a pris de se contenter de décrire le fait psychologique que l'homme pose des fins, s'éloigne de certains états et tend vers d'autres, le parti de ne jamais se demander à quoi s'appliquent même à l'intérieur de l'homme les notions de fin, d'état et de tendance. La numération porte sur un représenté qui est le nb., la spécification sur un représenté qui est constitué par le genre et la différence. N'y a-t-il rien qui qualifie certains phén. comme fin? n'y a-t-il pas un certain ordre de perfection qui corresponde comme représenté à l'application de la forme représentative de la fin ou du moyen? N'insistons pas davantage. Nous ne savons si notre scrupule est fondé. Mieux vaut passer à une remarque toute différente. On a vu avec quelle vigueur M. R. oppose la finalité à la causalité et notamment la tendance à la puissance. Puisque la tendance est de direction unique, puisqu'elle est sans ambiguïté, et puisque son terme est tjours prédéterminé, il semble que le déterminisme si chancelant et si incertain dans la causalité est assuré par la finalité. C'est à elle que, comme dans Aristote, semble passer la fonction d'être la raison des événements et le fondement de la nécessité. Peut-être trouverons-nous ultérieurement dans la phil. de M. R. un développement de l'indication que nous venons de relever dans le 1er Essai. Dans tous les cas cette indication serait déjà singulièrement intéressante et suggestive par elle-même.

Selon une formule que nous connaissons, le cercle des catég. ouvert par la relation se referme sur la personnalité. L'aspect représentatif n'est absent d'aucune des catég. L'espace qui semble le type du représenté pur est lui-même, nous l'avons vu, un procédé de l'activité représentative. A mesure que nous nous sommes

avancés dans la liste des catég. La part du représentatif a grandi et quand nous avons atteint la causalité et la finalité nous avons trouvé que la force et la passion se présentaient de prime abord et en toute évidence comme des modes de la conscience. Toutefois ce langage ne dit pas encore tout ce qu'il faut. On aurait tort de croire qu'il existe seulement une liaison de plus en plus étroite mais d'ailleurs quelconque entre les autres catég. et la personnalité. Les autres catég. ont dans la consc. une condition supérieure qui leur est aussi essentielle que leur condition élémentaire à toutes, c.à.d. la relation. La consc., dit M. R. ne laisse pas d'être à sa manière le rapport le plus enveloppant parmi tous ceux qui constituent la représentation. Bien qu'elle soit la plus particulière des catég., tandis que la relation en était la plus générale, elle est présente en toutes ou plutôt toutes lui sont présentes. Ce n'est qu'en elle en effet que les représentations sont données. Et tant que les représentations ne reçoivent pas cette détermination suprême d'être données, détermination irréductible d'ailleurs et propre à la conscience, les représentations ne sont que des abstractions. Dans la consc. elles arrivent à composer un phén. complet. Le philosophe ne doit pas dire sans doute : « Tous les phén. sont dans ma consc. » mais aucun phén. concret ne peut se dispenser d'être dans une conscience. « Puisque le monde est un ensemble de représentations, dit M. R., il est donc un ensemble de consc. » (Log. III 207). Il va de soi que, de son côté, la consc. ne serait qu'une abstraction qu'elle ne serait pas une représentation donnée en fait et in concreto si l'on voulait la poser à part des catégories inférieures à elle et qui entrent en elle comme ses éléments.

La catég. de personnalité se pose au moyen des 3 termes soi, non-soi et consc. Le soi est une limite, la ligne de démarcation

qui met à part en deçà d'elle une sphère ou une série des phénomènes. Le non-soi est l'ensemble indéterminé de tous les autres phénomènes, un intervalle où sont rejetés tous les phén- liés par toutes les catégories qu'on voudra, mais non pas limités et enfermés par le soi. La consc. ou pour employer un terme parfait= synonyme la personne est la synthèse du soi et du non-soi. Ce qu'on entend par le moi dans le langage courant n'est autre chose que la consc.. Mais le soi dans le sens étroit, le soi terme thétique de la catég. de personnalité est aussi une pure et simple limite qu'il est impossible de le saisir par lui-même et que quand on veut l'observer on est obligé d'en faire un non-soi. A son tour le non-soi pris à part est aussi une abstraction. C'est un pur intervalle qu'on ne peut se représenter que s'il est limité par le soi. Si l'on essayait de le réaliser en dehors de cette corrélation on ne trouverait rien à en dire. et c'est une des principales raisons pour lesquelles il n'y a pas de choses en elles-mêmes. Néanmoins il convient d'observer que le non-soi pour M. R. est dans son sens primitif qque chose de radical= étranger au soi et pour tout dire un autre soi ou d'autres soi. Ce n'est pas une partie du soi séparée et isolée de ce qui reste propr= le soi: le non-soi est en ce sens qque chose de secondaire et de dérivé. Si l'on supposait une consc. unique, le non-soi n'aurait plus de significat° vraiment intelligible (voy. p. ex. Log. III 211-212)

Nous venons de dégager les 2 termes abstraits et le terme concret de la catég. de personnalité. Mais ce n'est pas seul= le soi et le non-soi qui entrent dans la consc. cme ses éléments composants; si ce sont là ses composants immédiats, toutes les autres catég., ainsi que ns l'avons déjà indiqué ne laissent pas d'entrer médiatement dans la consc. pour la composer. Car il est bien entendu que la consc. est irréductible, qu'elle est par dessus tout la conscience. Toutefois elle serait un cadre vide si les autres catég. n'étaient pas en elle cme les divers manières de s'exercer ou suivant le langage de certaines Écoles

comme ses facultés autre qu'elle est la consc., la cons. est
aussi et comme au-dessus toutes les catég. prises quant à leur aspect
représentatif. Elle est relation référante, numération nombrante,
imagination pour la catég. d'espace, mém. pour la catég. de temps, jug.t
par la catég. de qualité. La numération nombrante, l'imagination, la
mémoire et jug.t constituent ensemble ce qu'on appelle l'intelligence
ou même l'entendement, mais à condition de comprendre sous ce terme, avec
ce qui est plus spécial.t intellectuel, les formes de la sensibilité. Si aux
catég. déjà énoncées et prises dans un aspect convenable on ajoute le
devenir, la consc. doit alors s'appeler la pensée : car la pensée ne
consiste pas seul.t en des rapports immobiles. Enfin, par les catég.
de causalité et de finalité, la consc. est passion et volonté. Encore tout
cela ne suffit-il pas à constituer la consc. dans son état plein.t concret.
Les fac. que nous avons énumérées en suiv.t la liste des catég. ne sont que
le formel de la consc. Or s'il n'y a pas de matière sans forme ou, si on veut,
pas de sensibilité sans entend.t, il n'y a pas non plus d'entend.t à part de toute
sensibilité. Il faut donc ajouter aux formes que nous venons d'énumérer
l'expér. qui est aussi un des noms de la consc., l'expér. sous ses 2 aspects :
sensibilité propr.t dite si elle s'applique aux phén. extér. et conscience si
elle s'applique aux phén. intérieurs. Ainsi comprise la consc. s'étend à
tout, embrasse tous les phén. Mais si nous revenons à la consc. considérée
en elle-même, dans sa spécificité de consc., nous voyons qu'elle est le principe
d'un ordre nouveau de phén. Une personne en eff. est un tout à
fait original. Cet individu qui n'est pas individualisé seul.t parce qu'il
est une combinaison singulière de toutes les déterminations d'espace, de
temps, de qualité, etc., mais encore parce qu'il se fait lui-même en vertu
d'une libre initiative, cet individu si spécial.t individuel, n'est comparable
à aucun autre être. Les personnes apparaissent comme ayant des droits
et des devoirs et par conséquent comme obligées à certaines règles

dans leurs rapports entre elles. Nous avions déjà vu que l'opposition de la finalité à la simple puissance permettait de distinguer entre tout ce qui peut être et les quelques choses qui doivent être. Ce qui doit être nous le comprenons maintenant, ce sont certaines fins, des personnes.

Le temps ns manque pour nous arrêter autant qu'il faudrait sur les parties essentielles de la théorie de la consc. selon M. R. Il y aurait lieu non seul.t de les examiner mais avant tout de développer ce qui est resté implicite peut-être chez l'auteur : car le chap. de la Log. consacré à la consc. est très court. Le point le plus capital de la doctrine est évidemment l'assimilation de la personnalité à une catég. Cette assimilation a soulevé plusieurs objections. Il y en a une (M. Séailles, p. 128-129) que ns avouons ne pas bien comprendre. C'est celle qui consiste à dire que la consc. ne peut être une catég. qui a la condition de s'étendre à ts les phénomènes et que cette extension est une opinion systématique, et ne se fonde pas sur des faits universell.t reconnus. — D'abord ns voyons mal pourquoi la personnalité serait exclue du nombre des catég. par cela seul qu'elle ne s'appliquerait pas à ts les phén. : le devenir et la causalité ne s'appliquent pas sans doute aux phén. pur.t géométriques. Ensuite la distinction que l'on peut faire entre une opinion systématique et un fait universell.t admis est assez glissante et quand on voit tant d'aprioristes et tant d'empiristes communier dans ce qu'on peut en gros appeler l'idéalisme, il est bien permis de se demander si une opinion à ce point répandue n'est pas en train de devenir une opinion générale. Enfin si c'est l'opinion systématique qui est au fond la vérité, mieux vaut sans doute l'avoir préférée à une opinion plus répandue. — Deux autres objections ns paraissent plus redoutables sans que pourtant ns les trouvions dirimantes. La première c'est que la conscience ne peut pas être une simple forme, apte à recevoir un contenu, qu'une personne n'est pas un cadre à remplir, mais une réalité. Il se peut que cette objection d'inspiration substantialiste porte contre la lettre

des déclarations de M. R. Car il est bien vrai que les catég. sont, à ce qu'il dit, des formes vides. Cependant nous avons vu combien la différence entre la matière et la forme est chez lui difficile à maintenir en thèse générale. Lorsqu'il s'agit de la personne, on peut dire qu'au fond l'auteur renonce et même assez visiblement à la distinction. Il y a bien la personnalité en général. Mais une personne est pour lui une loi dont les faits qu'elle régit sont inséparables. Par conséquent, la personne est quelque chose de parfaitement concret. Insiste-t-on et proclame-t-on impossible d'admettre avec M. R. qu'un être soit essentiellement une loi? Alors ce n'est plus spécialement le cas de la personne qui est visé: c'est tout le phénoménisme rationaliste. Nous renonçons à discuter l'objection ainsi élargie. — La seconde objection est un aspect particulièrement intéressant de la précédente et M. R. l'a bien connue (voy. Psych. I 305). Comment est-il possible, demande-t-on, d'accorder la liberté à une catég., à une loi? Assurément il serait impossible de déclarer libre une catég. vide, la simple forme d'une loi; mais la question change peut-être de face lorsqu'il s'agit du groupement concret de phénom. qu'est une loi individuelle. Dans une telle loi c'est tout le groupe qui se concentre: c'est en somme ce que M. R. répondait à la difficulté qui paraissait si grave au phénoménisme empirique de St. Mill et lui faisait se demander comment une série peut se connaître en tant que série. Elle ne s'unifie pas en tant que série: elle s'unifie en tant qu'elle a sa loi et dans sa loi (Crit. phil. 1873 I, 282). Or après qu'il s'est unifié dans sa loi le groupement de phénomènes peut se dépasser en quelque sorte dans un nouveau phénomène. On ne voit pas bien quel profit il y aurait de recourir pour expliquer ce dépassement à un substrat des phénomènes. En somme la vraie question qui se débat à propos de la théorie de la cause chez M. R. est de savoir ~~si~~ non si la personne est une forme vide farcie d'un contenu qui ne se confond pas avec elle, mais si on peut constituer la personne avec des faits et une loi individuelle qui les pénètre. Lorsqu'une fois on a admis le phénoménisme on a implicitement résolu cette question par l'affirmative —

---

1) une loi individuelle.

Mr Kühnen

III.

L'impossibilité d'une synthèse totale –

Les catég. sont les lois fondamentales de la représentation, les lois qui servent indispensablt de base à toute organisation des phén. L'analyse des catég. conduite à son terme ns ns trouvons donc de la manière la plus naturelle devant la question de savoir si les catég. ns donnent le moyen de constituer cette organisation des phén. qui serait la science. Il ne s'agit pas des sc. spéciales, car avec les catég., si on les suppose possibles et de plus établies, il est clair qu'on a fourni aux sc. spéciales les cadres pour toutes leurs lois. Il s'agit de cette sc. totale à laquelle la pensée prétend spontanémt et dont nous avons pas commencé, dont ns ne pouvions pas commencer par discuter la possibilité. Maintenant que ns avons appris que les phén. sont les éléments de la connaissance, et que les catég. sont les règles de la connaissance, le moment est venu de ns demander s'il est possible de connaître les phénomènes dans leur ensemble et comme un tout achevé, s'il est possible d'en accomplir la synthèse totale –

Une première impossibilité de la sc. totale résulterait évidemmt du fait que les règles du savoir seraient en elles-mêmes invalides, puisque les divers savoirs [illegible] seraient eux-mêmes ruinés par là. Mais il n'y a là qu'une question préalable avec laquelle il est aisé d'en finir assez vite. Nous avons vu que les catég. se posent par thèse, antithèse et synthèse. Chacune d'elles contient donc 2 termes opposés : p. ex. unité et pluralité, différ. et genre, soi et non-soi. Les opposés sont-ils contradictoires entre eux et doit-on les poser chacun dans un jugement qui contredirait le jugt opposé ? Doit-on dire p. ex. : "le tout est un (sans pluralité)" et "le tout est multiple (sans unité)" ; "L'espèce est différ. (sans genre)" et "l'espèce est genre (sans différence)" ; "la conscience est soi (sans non-soi)" et "la consc. est non-soi (sans soi)" ? En cas de réponse affirmative il y aura autant d'antinomies que de catégories, et les catég. seraient le tombeau de la science. Mais ns savons déjà que les termes opposés des catég. ne sont pas des contradictoires, que ce sont au contraire des corrélatifs, et que si en un sens chacun est contre que son opposé, aucun n'a de

signification que par rapport à son opposé et en s'accordant avec lui. Il ne faut donc point chercher d'antinomie et de contradiction dans la constitution même des catég. Par suite cette constitution ne rend pas la sc. impossible.

Il est vrai qu'elle ne contient pas non plus en elle la totalité du savoir. Eût-on développé tout le contenu logique des catég., on ne serait encore en présence que de formes sans vie. On se tromperait gravement si, parce que les catég. règlent toute espèce de savoir, on se figurait obtenir par leur analyse complète tous les savoirs et du même coup ou par accompagnement le savoir total. Il faut aux catég. une matière et c'est sur cette matière, pourvue de ses formes, que porte la sc. totale, s'il y en a une. En d'autres termes, l'objet d'une telle sc. serait le Monde. Par ce mot auquel M. R. donne pour synonyme l'expression de le Tout-Être, il faut entendre la synthèse sous une conscience quelconque de tous les phén. représentatifs et représentés, passés et présents ou même futurs qui sont objets d'une expérience logiquement possible. Ce que nous avons à rechercher c'est donc si la connaissance du monde ou Tout Être est réalisée ou même seulement réalisable. Bien entendu il ne s'agit pas de savoir si l'idée du monde ou Tout Être existe en tant que forme : notre entend^t est obligé par sa constitution d'envisager les phén. comme un tout, autr^t dit il est soumis à ce qu'on pourrait nommer dit M. R. la loi d'universalité (Log. III. p. 8 et 13) – La question est de savoir si cette universalité ou totalité des phén. est autre chose qu'une idée vide, s'il peut y avoir une connaissance du monde réel dans son contenu déterminé –

Évidemm^t le premier problème qui se présente est celui de savoir si la réunion en un tout des phén. qui composeraient la matière du monde n'est pas frappée de l'impossibilité la plus primordiale de toutes, si en un mot la totalisation des phénomènes à laquelle l'entend^t aspire n'est pas contradictoire en elle-même. Pour poser le problème et en préparer la solution, il faut distinguer 2 points de vue sous lesquels ~~on~~ peut considérer le monde. Les 2 points de vue à distinguer sont celui de l'expérience, et par contre celui de l'application pure et simple des ~~catég~~ catég. . .

Le dernier point de vue qui est essent^t rationnel ne nous conduit pas d'ailleurs au-dessus de l'entend^t et nous devons nous garder soigneus^t d'imaginer avec Kant et qques-uns de ses disciples une prétendue raison qui serait autre que l'entend^t et qui pour opérer la totalisation de l'exper. nous transporterait dans la région des noumènes. Ns savons qu'il n'y a que des phen. et par conséquent c'est bien sur les phen. que porte la question de la synth. totale, comme c'est bien d'autre part l'entend^t qui demande et poursuit la totalisation de l'exper. Sous cette réserve la distinction des 2 points de vue auxquels il faut successivement se placer pour considérer le monde correspond à la distinction ~~de l'empir~~ de l'empirisme et du dogmatisme de la raison dans Kant, à la distinction du p^t de vue des thèses et du p^t de vue des antithèses dans les antinomies. — L'exper. s'exerce sur des phen. qui sont entourés de phen. de même ordre, sur des phen. qui occupent pour ainsi dire le milieu d'aucun groupe ou dans une série de leurs pareils. Par suite considérer un ensemble de phen. au p^t de vue de l'exper., c'est, du même coup qu'on pose cet ensemble, ~~pour~~ le poser avec implicitement cette exigence que ledit ensemble sera lui-même dépassé par d'autres phen. Un nombre qconque de phen. sera donc ~~censé~~ faire partie d'une multiplicité effective qui le dépasse; une étendue et une durée concrètes apparaîtront comme enveloppées dans des étendues et des durées plus vastes et concrètes aussi; une espèce si particulière qu'elle soit réclamera des différences au-dessous d'elle et un genre si général qu'il soit des genres au-dessus de lui; au-dessus de toute cause on demandera une cause; au delà de tout moyen un autre moyen; au-delà d'un soi ~~limitant~~ une conscience si ample qu'on la fasse un autre soi sera réclamé pour limiter à son tour le précédent. En conséquence le monde condamné à l'infinité sera sans nb, sans étendue, sans espèce, ni genre, sans origine, sans cause, sans premier moyen, sans conscience. — Si ns passons maintenant au p^t de vue de l'application pure et simple des catég. sans ns préoccuper de savoir quelle figure les phen. déterminés par cette application feraient devant l'imaginat., devant l'intuition empirique prolongée, le monde changera

3v

pour nous radicalement d'aspect sous chacune des catég. Il sera tel nbre
aura telle étendue et telle durée, sera telle espèce, constituera telle cause, tel
moyen et telle unité - ainsi infinité d'une part, finitude de l'autre : il y a donc contra-
diction entre les 2 conclusions auxquelles ns aboutissons suivant le pt de vue où ns ns
mettons d'abord. Si les 2 pts de vue sont égalt autorisés, si en d'autres termes les thèses et
les antithèses des antinomies kantiennes s'appuient de part et d'autre sur des preuves d'
égale force, la synth. totale des phén. se nie d'un côté en même temps qu'elle s'affirme de
l'autre : elle est impossible comme contradictoire en elle-même. Mais est-il vrai que le pt de
vue de l'expér. présente la même légitimité que celui de l'application pure et simple
des catég. Le 1er en effet ne s'appuie que sur une induction grossière et pour mieux dire
n'est au fond que l'expression d'une simple habitude. Du fait que dans l'expér. chaque
ensemble de phén. se présente au milieu d'autres phén. on infère qu'il en sera de même
dans tous les cas possibles. Pour mieux dire on s'est accoutumé à trouver d'autres phén. au
delà d'une somme quelconque de phén. observés, et on transporte cette habitude au cas même
où il s'agit d'embrasser l'expér. possible. Tout autrement fondé est le pt de vue de l'applica-
tion pure et simple des catég. Ici c'est le princ. du nb et par conséquent le princ. de contrad.
qui ns dicte notre conclusion. Sous peine d'affirmer l'existence d'un infini actuel ns
sommes obligés devant le groupe ou la série des phén. effectifs que régit une catég.
d'avouer que ce groupe ou cette série répond à un nb et par conséqt à quelq. de fini.
Et si à la lumière de cette explication ns revenons sur les affirmations auxquelles ns étions
portés tout à l'heure par nos habitudes d'empiristes, ns devons reconnaître qu'elles étaient
autant d'affirmations de l'infini actuel, qu'elles constituaient précisémt autant d'exemples
de la contradic. que l'entendt ns prescrit d'éviter. La conclusion dernière à tirer de
cette comparaison des 2 pts de vue est manifeste : non seulement la synth. totale n'est pas impos-
sible comme contradictoire en elle-même, mais il est démontré par le princ. de contradic.
que les phén. sous chaque catég. forment un tout, que la synth. totale des phén. sous
chaque catég. est au moins en elle-même quelque chose de fait et d'accompli.
(Voy. surtout Log. III. 21 et 29 en bas).

Mais si la synth. totale existe en elle-même, cela ne suffit pas pour qu'elle soit accessible à la connaissance. Il y avait deux manières dont la science, etc. de la complète pourrait être imposs.: elle pourrait être impos. parce que son obj. eût été contradictoire en soi; elle pourrait être imposs. parce que la connaissance serait condamnée à être toujours bornée. Ns avons écarté la 1re impossibilit. La 2ème demeure. Ns devons rechercher ce qu'il faut en penser. C'est la tâche qui va ns occuper jusqu'à la fin de cette leçon. La conclusion est d'ailleurs présentée tout de suite par M. R.: il admet qu'une connaissance adéquate de la synth. totale est irréalisable et dès lors il procède à la démonstrat. de cette thèse. Pour cela il suit relativ. à chacune des catég. et en particulier pour les catég. de nb., de position et de succession un plan uniforme dont voici les divisions. Après avoir montré quel ensemble des phen. doit subir l'applicatio de la catég. considérée et ensuite que relativ. à cette catég. une synth. totale existe en elle-même, M. R. passe à établir que cette synth. est inaccessible à la conn. Elle l'est d'abord par la methode a priori c.à.d. par la simple applicat. de la categ. à l'ensemble des phen.: car il serait contradic. que la limitation dernière accomplie sous la catég. fût elle-même l'obj. d'une nouvelle limitation: d'où il suit 1° que ce qui paraît se poser au delà de la limite extrême cme capable de la limiter de nouveau ce n'est pas une autre limite concrète et effective, mais simpl. la catég. cme loi et généralité. 2° que ce qui a été posé cme terme initial est bien premier mais ns [illegible] et justifié par ses antécédents. La synth. totale est enfin reconnue cme inaccessible par la meth. a posteriori. Cette meth. consisterait, la synth. étant prise pour faite et donnée à tâcher de remonter vers elle en se supposant placé non plus en dehors d'elle mais à l'intérieur, en procédant a parte intus et non a parte foris suivant l'expres. scolastique que M. R. n'est pas étranger (Log. III 45). Comme il serait impraticable, au moins pour l'homme, de parcourir une à une les pièces de la synthèse, la meth. a posteriori ne saurait être ici pur. empirique: il faudrait donc s'appuyer sur quelque loi qui dominerait la constitution

TN

intérieure du Tout Être et en vertu de laquelle il devrait comprendre sous chaque catég. considérée telle mesure de phén. et ni plus ni moins. (Voy. Ibid. p. 46, 38-39 et 57).

Le monde est sujet de la catég. du nb. : car si nous voulons parler de lui il faut qu'il soit conforme à ce que la représentation demande qu'il ne soit donc ni unité pure ni multiplicité pure, mais unité du multiple c. à d. nb. Il est sujet de la catég. de position car il n'y a pas de phén. que ns puissions ns dispenser de localiser soit directt soit indirectement. Il est sujet de la catég. de succession : car il y a des phén. manifestt successifs et un phén. que l'on supposerait constant ne ferait que se succéder continuellt à lui-même. Sujet aux 3 catég. que ns venons d'énumérer le monde est par suite une certaine somme finie de phén., il a une étendue finie et la durée qui s'est écoulée pour lui jusqu'à l'instant où ns sommes est finie. Pour dire quels sont ce nombre, cette étendue et cette durée essaierons-ns de les limiter par le dehors ? Non sans doute puisqu'il ne peut y avoir aucun phén. effectif et concret au-delà de ce qui,

par hypoth. est le tout quant au nombre et à l'étendue et le premier instant quant à la durée. Mettre un phén. concret au delà du Tout Être ce serait ns contredire. Sans doute ns imaginons bien qqe chose qui dépasse le Tout Être, mais ce n'est rien de concret, ce n'est pas un phén. déterminé sous le nb., la position ou la succession, c'est la catég. vide et abstraite avec sa généralité qui surpasse tout en sens réel : c'est la série virtuelle des nbs et des durées, c'est la progression virtuelle des étendues. Or ces généralités vides étant impropres à limiter un tout concret il est clair que ns devons ns borner à dire sans rien pouvoir ajouter de plus a priori que le monde est fini quant au nb, quant à l'étendue, et a parte ante quant à la durée. Reste que ns tentions en partant de l'intérieur du monde d'en compter les phén., d'en évaluer l'étendue à l'aide du mètre ou de toute autre unité de mesure et la durée à l'aide des révolutions solaires ou de toute autre unité de mesure.

Que si cela est inexécutable nous n'avons plus pour ressource que d'invoquer une loi en vertu de laquelle le monde devrait compter tel nb de phén., tant de mètres et jusqu'à présent tant d'heures. Mais on n'aurait même pas

ce que pourrait être une telle loi. Il faut donc conclure en dernière analyse que tout fini que le monde soit en lui-même, tout fixé qu'il soit à tel nb de phén., de mètres et de jours écoulés, il est imposs. de prendre connaissance de ces nbs. M. R. explique d'ailleurs pour en finir avec la question de la synth. totale relativt à la catég. de position qu'on n'est pas plus avancé quand on s'attache à la division des phén. qu'on ne l'était tout à l'heure en parlant de leur addition. En elle-même il faut que la division des phén. soit finie et aboutisse à un terme ultime : mais on ne peut dire a priori pourquoi ce terme est tel et que par suite il est tel, car ce serait là déparer contradictoirement le terme posé comme ultime, ni empiriqut arriver à saisir ce terme ultime, car une quantité observable est toujours ouverte à la possibilité de phén. nouveaux.

Relativement à la catég. de qualité le monde est en lui-même l'espèce des espèces c. à d. l'espèce la plus riche de toutes en différences. Il est donc imposs. de le déterminer a priori et du dehors par l'assignation d'une différence nouvelle et même de s'il était un genre, il serait imposs. de le déterminer en l'enveloppant dans un genre nouveau. Au delà de l'espèce ultime qu'est le monde, il n'y a plus que la généralité vide de la loi de qualité. Quant à saisir a posteriori telle chose qu'une espèce dernière il n'y faut pas songer, car toute espèce dans le genre de l'expér. occupe un rang moyen et est encore un genre. Cependant on a essayé d'une manière indirecte de déterminer l'espèce du monde par la connaissance. Commt cela ? De 2 manières : soit en prétendant réduire certaines catég. aux autres et en prétendant que les catég. conservées constituent à elles seules tout ce qu'il y a de spécifique dans le monde, les autres n'étant que des manières d'être de celles-là ; soit en pratiquant encore une réduc. des catég. à qques-unes d'entre elles, mais en s'adressant cette fois à la causalité et non plus au développement de la substance pour faire sortir les catég. maintenues les catég. supprimées. Les réduc. portent parfois sur les catég. inférieures et M. R. signale l'absurdité de l'idéalisme pris dans un sens étroit, de l'idéalisme qui voudrait tirer les faits mentaux réduits strictt à eux-mêmes l'étendue (Log. II, 121). Mais la plupart du temps

ce sont les catég. supérieures qu'on prétend tirer des catég. infer.s
et M. R. insiste sur l'absurdité du matérialisme qui entreprend de tirer d'une chose, à titre de subst. ou de cause des attributs ou des effets qu'elle ne contient pas. Les spécificités qu'on prétend ramener à autre chose sont réelles et une spécificité réelle ne se laisse pas éliminer, si du moins on ne veut pas se payer d'apparences grossières. En particulier lorsqu'on se place au pt de vue de la causalité on n'est jamais sûr d'avoir écarté les causes spéciales qu'on se vante d'exclure; il arrive qu'elles subsistent et agissent secrètement. Ainsi il n'y a aucun moyen d'arriver à connaître l'espèce dernière qu'est le monde.

Par les phen. représentés et aussi par les phen. représentatifs (car la pensée est une série et non pas seulement un ensemble de rapports) le monde est sujet du devenir. Il est la somme des devenirs. Et cette somme est, bien entendu, finie. Vainement prétendrait-on que les phen. dans le devenir sont tellement continus qu'ils ne se distinguent pas et ne se succèdent pas. Nous savons qu'il faut bien qu'ils se distinguent et se succèdent, et pr conség.t, le monde est, comme la durée, fini a parte ante, il part d'un terme premier non précédé. On dira que c'est impossible parce que tout ce qui commence d'être doit avoir une cause; mais le principe de causalité ne vaut que pour l'exper., non pr ce qui la dépasse et par conség.t ns devons conserver au devenir un premier terme sans cause et sans antécédent. Que l'expérience ne ns présente rien de tel, cela est vrai; mais cette observation ne saurait faire obstacle au principe du nombre. Seulem.t le premier terme du devenir n'est pas limitable et déterminable a priori pour la connaissance qui ne saurait poser au delà de lui et comme le dépassant que la catég. du devenir dans sa généralité vide. Et nous ne saurions non plus essayer de reconstituer a posteriori le devenir du monde: car ns ne pouvons même pas saisir et déterminer une phase de ce devenir puisqu'il nous est imposs. de comparer entre eux de ces états successifs du monde, ne l'ayant jamais embrassé à aucune époque comme nombre, comme étendue ou comme espèce. Toutefois on tente ici un détour analogue à celui que nous avons vu essayer relativ.t à la catégor. de qualité. On vise

8N

à ramener au devenir et autant qu'on peut, au devenir pur et vide toutes les déterminations du monde qui relèvent des autres categ. On engendrerait successivt toutes ces déterminations en partant de rien. Tel est l'esprit des systèmes évolutionnistes, tel est leur but dernier. Mais toute éliminat. des spécificités est illusoire. S'agit-il spécialement des formes diverses des êtres vivants? On n'est pas sûr d'avoir écarté les germes des espèces qu'on prétend faire naître de rien. Et d'ailleurs, pour ne plus parler de germes, il y a qqch. dont aucun évolutionnisme ne parvient à se débarrasser, c'est la loi du développement qui contient d'avance, qui est déjà les spécificités qu'il s'agissait de tirer de rien et dont, à vrai dire, on ne saurait faire que raconter les manifestations.

Le monde est sujet de la categ. de causalité : car il faut reconnaître qu'il y a des causes dans la réalité vérit. et profonde. Le monde doit donc être considéré comme étant une cause ou comme composé de plusieurs causes. Mais au dessus des forces primitives ou de la force primitive, il ne saurait y avoir d'autres forces. Or il suit de là que le monde n'est pas déterminable à priori et à parte foris au pt de vue de la causalité; la pensée ne peut mettre au dessus de lui que la force en général. Ce serait donc a posteriori qu'il faudrait essayer de se représenter quelle cause ou quel assemblage de causes est le monde. On va voir qu'il est impos. de rien décider au sujet de cette cause ou de ces causes, impossible de se faire une idée touchant même les plus simples de leurs manières d'être. Prenons d'abord leur manière d'exister. Une cause primitive sera-t-elle considérée comme possédant une exist. indéf. à parte ante et dira-t-on qu'une telle exist. n'est pas contradictoire puisque la cause envisagée ét[an]t tjs la même, son exist. n'est pas successive? Non, car on ne peut, en réalité, éliminer en l'espèce ni la succession, ni partant la contradiction. Dira-t-on alors que cette cause s'est produite elle-même, qu'elle est cause d'elle-même? C'est inadmissible à moins qu'on ne la partage en une ch. produite et une force qui produit. Comme cette dernière force serait seule primitive, la difficulté renaîtrait

Faudra-t-il se contenter de qualifier la force primitive de nécessaire? Cela n'avancera à rien, car si la force qu'on dit première l'est véritablement, il n'y a point de nécessité qui l'enveloppe et la domine; elle est parcequ'elle est, on ne saurait faire que poser le fait pur et la nécessité prise sous un tel rapport se confond avec le hasard. Mais une telle conclusion signifie précisément qu'on ne peut pas connaître la synth. causale du monde. Passons maintenant à un autre aspect de la causalité première: y a-t-il une ou plusieurs causes à l'orig. des phen.? S'il elles sont plusieurs de telle sorte qu'elles soient absolum^t^ séparées, qu'elles n'aient rien de commun, alors il est clair qu'il n'en faut pas demander la synthèse. Dire qu'il n'y a qu'une cause parcequ'il est nécessaire qu'il y ait une cause au moins et que cette cause suffit parcequ'elle est nécessaire, c'est jouer sur le mot nécessaire et passer d'un de ses sens à un autre. Et puis s'il n'y a qu'une cause unique, comm^t^ les forces spécifiques et multiples en sortiraient-elles? Vaut-il mieux admettre qu'il y a plusieurs causes ayant entre elles des relations malgré leur distinction? il faudra dans cette supposition s'interroger sur l'ordre donné par les relations de ces causes. Poser leurs relations ou autrem^t^ dit leur harmonie comme un fait est légitime assurém^t^; mais c'est renoncer à connaître la synthèse du monde quant à la causalité. Enfin pour faire la synthèse causale du monde on ne pourra éviter de se demander si les conséquents sont tous nécessaires ou s'il y en a de contingents. Aucune raison purement spéculative ne décide en faveur de la première alternative et si la seconde se trouvait être vraie elle exclurait une synthèse totale des phen.. On voit combien il est imposs. de connaître le monde comme une force première ou une pluralité de forces premières.

Il en est de la catég. de finalité comme de celle de causalité: du moment qu'on n'exclut pas les causes, il n'y a pas lieu d'exclure les fins. Mais, à supposer l'existence d'une synthèse totale du monde sous les espèces d'une passion s'attachant à une fin, comm^t^ se faire une idée de cette passion et de cette fin? La fin sera-t-elle unique? Toutes les fins qu'on a jamais mises en avant comme la fin unique du monde ont été arbitrair^t^ choisies. On peut donc se demander s'il n'y aurait pas lieu d'en reconnaître plusieurs. D'autre part, ce qui sera posé au début, sera-ce la fin totale, ou seulem^t^ des fins partielles et inférieures? Enfin voici le point capital en ce qui concerne la synthèse totale relativem^t^ à la finalité.

la fin s'envisage dans l'avenir et non comme la cause première dans le passé. Comme les phen. peuvent se développer indéfint sans jamais donner lieu à la contradiction du nombre infini actuel, rien ne force d'admettre pour le monde l'existence d'une fin dernière. Assurémt la proposition : in nihilum nil posse reverti, n'est pas un axiome ; un terme des choses a parte post se laisse concevoir sans difficulté inéluctable. Reste qu'il n'est pas indispensable d'en poser un comme il l'était de poser une origine première. On voit que c'est plus que la connaissance de la synthèse totale qui fait défaut au point de vue de la finalité, que c'est même l'existence en soi d'une telle synthèse qui peut être mise en doute.

Mais puisque le monde ne se réduit à aucune des categ. infer.es ou à leur ensemble, ni même à la causalité ou à la finalité, puisque tous les phen. ont pour siège et pour centre la conscience, c'est donc du pt de vue de la personnalité que nous devons au bout du compte examiner la question de savoir si la synthèse totale est accessible à la connaissance. "Le noeud du probl. est là" dit M. R. (Log. III. 206). En disant que tous les phen. ont la conscience pour centre et pour siège nous venons de rappeler que le Monde est sujet de la categ. de personnalité. Les categ. super.es sont étroitemt attachées au représentatif, et si les categ. infer.es se présentent principalt comme des représentés, nous n'ignorons pas que ces représentés ne peuvent pas exister en eux-mêmes. Nous avons donc à voir ce que la totalité des phen. devient quand on la subordonne à la loi de personnalité. N'oublions pas toutefois que si la personnalité est une loi originale, elle suppose les autres sans lesq. elle serait vide, de sorte que les difficultés qui se sont opposées à la synthèse totale sous les catégories précédentes doivent se retrouver sur le terrain de la catég. la plus concrète. — Cela dit, mettons nous en face de la conscience et demandons nous ce que la synth. totale devient avec la concentration de tous les phen. dans une consc. ou dans des consciences. Est-il possible à une consc. quelconque de connaître par exemple la totalité des phenes. C'est une question insoluble, attendu qu'aucune consc. ne peut s'assurer qu'il n'y a pas hors d'elle des phen. qu'elle ignore. Il n'y a en effet nul moyen de prouver que des phen. ne sauraient rester absolumt et radicalt indépendants de l'ensemble des autres. La synthèse totale est-elle donc accessible à priori, c.à.d. en vertu de la simple application de la catégorie de personnalité aux phen.s ? Mais si c'est une loi unique qui doit se poser comme limite de tous les phen., alors il n'y a pas de réalité de non soi et l'existence même de la consc. est compromise. Admettra-t-on donc qu'il y a une pluralité de consc. Sont toutes

constituent pour chacune un réel non-soi? Mais où se représente la totalité de ces consciences? Si une telle représentation existe, ce donc dans l'une des consciences. Celle-là, à vrai dire, dévore les autres et nous retombons dans la supposition d'une conscience unique, ou, pour mieux dire, d'un Soi sans Non-Soi. Voilà déjà une argumentation assez décisive dans sa brièveté. Néanmoins il y a lieu d'insister et d'examiner avec plus de détail les deux hypothèses d'une consc. primitive unique et d'une pluralité de consc. primitives.

Commençons par la seconde. Admettons d'abord l'exist. de plus. consc., pour ainsi dire égales et de même rang. Il s'agit de connaître l'ordre total qui fait l'unité de ces diverses consciences. Mais si ces consc. sont libres, alors il n'y a même pas un ordre total qui les contienne sans parler de la possibilité de connaître un tel ordre. Si la nécessité règne complètement, comment prendre connaissance de l'ordre total? Par expér. et induction, c'est impossible, ces deux moyens de connaître ne donnant jamais que des résultats partiels (Ess. III §216). D'autre part, tout ce qu'on pourrait savoir à priori, c'est que l'ordre dont il s'agit est un ordre susceptible de se poser entre des ~~c.~~ consc: généralité qui ne détermine rien. Enfin nous pourrons répéter en qui l'ordre total serait connu, absorberait les autres; ce qui nous ferait sortir de l'hypoth. de la pluralité. — Supposons maintenant qu'il y a plusieurs consc. primitives mais telles que l'une d'entre elles puisse exercer une action dominante sans cesser cependant d'être modifiable elle-même par le fait des autres consc. Nous retrouvons ici les mêmes difficultés que dans le cas précédent: inexistence d'un ordre total s'il y a de la contingence, retour à l'hypothèse de l'unité, si l'ordre se représente dans une consc. unique.

Passons d'ailleurs à cette hypothèse d'une conscience primitive unique. On peut d'abord supposer que les autres consc. aient à provenir d'elle par émanation. Mais de la représentation pure et simple de soi, il n'y a pas moyen de comprendre comment découlerait la représentation d'autrui. A quoi il faut ajouter que si sous le nom de consc. unique primitive ce qu'on pose en réalité ce n'est pas une consc., mais l'un pur, l'absolu ou autres entités du même genre, il est inintelligible qu'aucune multiplicité découle jamais de là. — Renoncera-t-on à la doctrine de

12v

l'émanation, et sans aller jusqu'à celle de la création, s'arrête-t-on à cette doctrine intermédiaire qui s'appelle le panenthéisme? Comme le panenthéisme consiste à admettre que la consc. primitive unique et les consc. subordonnées constituent deux ordres irréductibles dont le second dépend éternellemt du premier sans en être sorti, alors on tombe dans la contradiction du nombre infini. – Admettons enfin la création. On pose ou du moins on a l'intention de poser à l'origine des ch. une vraie personne, et cette personne doit donner naissance à d'autres par un acte de sa volonté après se les être représentées d'avance dans son entendement. Voilà l'hypothèse. Mais on commence par assigner à la consc. primitive un certain nombre d'attributs dits métaphysiques: 1° l'unité et la simplicité; en vertu de ces deux attributs, il n'y a pas pour cette prétendue conscience de non-soi réel; elle pense la pensée, elle aime l'amour, bref elle n'a pas d'objet où se prendre: et on ose appeler cela un Dieu vivant! – 2° nécessité: si cet attribut signifie que la consc. primitive est, dans la rigueur des termes, cause de soi, c'est là une notion inintelligible. Si la nécessité dont on parle équivaut au fait pur et simple de l'existence, alors la consc. primitive ne s'élève pas au dessus d'elle-même pour connaître sa nature et elle ne s'enveloppe pas plus elle même que ne fait l'une quelconque des consc. créées. 3° éternité et infinité. Si ces attributs signifient l'absence de rapport avec la durée et l'étendue, le monde reste en dehors de la consc. primit. qui ne s'en représente donc pas la synthèse. Si l'on veut parler d'une possession simultanée de tous les rapp. possib. de durée & d'étendue, on entreprend de totaliser l'infini et il n'y a pas de tout infini. 4° Immutabilité: si cet attribut signifie l'absence de succession dans la consc. primit., alors la connais. du successif échappe à cette consc. Si l'on veut parler de la succession infiniment répétée d'un même état à lui-même, cela suffit pour faire tomber dans la contrad. du nombre infini. La perfection métaphy. n'est rien de plus que l'ensemble des précédts attributs et il n'y a pas lieu d'en parler. Mais il faut faire remarq. qu'elle est en contrad. avec la perfect. morale. Contre celle-ci il n'y a rien à dire; seulement elle exige comme siège une vraie consc. – Si les attributs de la consc. primit. unique soulèvent des difficultés insolubles, d'autres difficultés non moins graves naissent des rapports à concevoir entre cette consc. et les choses. 1° Avant la création, les choses seraient embrassées par la toute-puissance et la toute science: or, si l'on admet de l'indéfini dans les choses et dans la consc. première, on ne peut totaliser cet indéfini sans contrad. et à supposer

que les choses et la consc. première ne soient en tout sens que du fini, encore faut-il attribuer à cette consc. un pouvoir inintellig. de ~~s'embrasser~~ se dépasser et de s'embrasser elle même. 2° La création elle même n'a rien de contradictoire sans doute; mais ce n'est qu'un concept arbitraire qui ne ressemble à aucun autre et qu'il y a lieu de tenir pour inexistant. (Log. III, 234). D'ailleurs si la création n'amène à l'existence que des consciences nécessitées dans tous leurs actes, il n'y a pas vraiment création et c'est l'hypoth. de l'émanation qui reparaît. Si, au contr., des consc. libres sont créées, l'imprévisibilité de leurs actes rend impossible une synth. totale.

En somme, l'hypoth. de l'unité de la consc. première échoue, après celle de la pluralité, devant la tâche de rendre cette synth. accessible. L'hypoth. de la pluralité est en elle même plus intelligible; mais il est clair qu'elle ne fournit pas de solut. du probl. Tout ce qu'elle peut faire, c'est, pour remplacer la connais. impos. de la synth. totale, au point de vue de la personnalité, de nous permettre de poser un fait primitif non moins incompréhensible qu'inéluctable: comme l'être se définit par la consc., il y a à l'origine de tout des consciences.

L'inaccessibilité de la synthèse totale pour la connais. fixe définitivt le sens des recherches entreprises dans le dernier Essai de Critique Générale, elle permet de tirer la conclusion de ces recherches et du même coup elle fournit une orientation pour les recherches futures. On a commencé sans doute par réduire tout le savoir possible aux phén. et à leurs lois. Cela n'empêche pas qu'on a procédé comme si l'aboutissement naturel de l'étude qu'on avait ~~fait~~ entreprise était ou pouvait être le savoir universel. C'est dans cet esprit notammt qu'on a poursuivi l'étude des catég. Au terme de cette analyse seult on s'est demandé si les catég. pourraient ns donner la science totale ou du moins les cadres d'une telle science. Alors pour la première fois on s'est aperçu que, en vertu de leur nature même, elles étaient incapab. d'accomplir un tel office. Or, avec cette constat., qu'il fallait faire à son heure et qu'on ne pouvait présupposer en commençant, la recherche philos. prend un nouveau caractère. Puisque les catég. ne conduisent pas à la science totale, puisque la connais. apparaît comme limitée, comme relative en ce sens qu'elle ne s'achève pas, il faut comprendre que l'analy. des catég. n'est pas l'analy. de l'absolu, que par conséqt son but principal doit être de ns fixer sur la portée des catég. En un mot, il faut comprendre que la philosop. d'autrefois cède la

place à la critique. Ce terme dont nous avions il est vrai, usé dès l'abord, c'est maintenant seul^t, après ns être heurtés à la limite de la connais. que nous en pénétrons toute la signification. Les dernières pages du 1er Essai ont au fond pour but de définir le domaine de la philo. devenue désormais avec pleine consc. la critique.

La tâche de la crit. est loin d'être purem^t négative, car, sans parler de l'analyse des catég. qui est la démarche initiale et indispens., il y a qqch. de très positif qui résulte du renversem^t des vieilles prétentions de la philo., c'est à savoir que le champ est ouvert à des recherches plus mesurées et partant plus légitimes. Et si nous considérons ces recherches elles-mêmes, ns allons voir quelle riche matière elles comportent. Au dessous de la limite extrême de la connais., mais au dessus des sc. particulières, il y a place pour un gr. nombre de probl. dont l'esprit demande la discussion. Il est entendu qu'avec l'impossibilité de la consc. d'une synth. totale, c'en est fait du Dieu de la théol. et de la métap. L'absolu roi du ciel dernier appui des rois de la terre (Log. III, 255) est une chimère, et en fait, l'humanité s'en détache progressivem^t. Car la morale en s'affermis^t et se précis^t de crise en crise "s'oriente de plus en plus étrangère et même opposée au dogme de la souveraineté divine" (ib. 255). L'athéisme est donc, si on le comprend bien, la conclusion de la critique. Mais cet athéisme bien compris diffère profond^t de cet athéisme vulgaire qui s'allie au matérialisme ou verse dans le panthéisme: deux doctrines non moins chimériq. que le théisme métaph. et de plus contr. à nos aspirat. morales. Tout ce que l'athéisme critique exclut, c'est la prétendue science de l'absolu. En deçà de la limite de la connais., rien n'interdit au théisme de se proposer sous deux formes. D'une part, en tant qu'étranger à toute religion positive, le théisme peut légitime^t se présenter comme la suppos. d'un ordre moral qui enveloppe & domine l'expérience comme l'affirmat. du Bien (ibid. 256). C'est une loi au lieu d'un roi (cf. p. 254). D'autre part la foi relig. après avoir abdiqué toute prétention à la science, a le droit d'admettre l'exist. d'un ou de plusieurs Dieux vivants et naturels, d'un Dieu ou de Dieux que nos sciences et notre expér. n'atteignent pas, qui ne sont pas cependt élevés au dessus de toute expér. poss. & pour une consc. quelconque. A côté de ce théisme naturel, soit purement moral, soit religieux, et non sans connexions avec lui se meuvent sur le même terrain des spéculat. limitées touchant l'origine prochaine et la destinée proch. des personnes. On peut se demander s'il y a un cert. ordre du monde dans leq. les consc. ont leur place, au lieu d'être des accidents. On peut se demander ce que c'est que l'apparit. d'une consc. dans notre expér.

[illegible]

et ce que deviennent les consc. quand elles disparaiss^t de cette expér.
Enfin il est légitime de rechercher en quoi ces quest. intéres^t les principes de la morale et le fondem^t des Etats (ibid. 260). Mais moins haut et plus près des sc. spéciales la critique a encore un autre objet. C'est celui auq. se rattachent pour ns tous les autres. Les quest. diverses que ns venons d'énumérer tournent toutes autour de l'homme et d'aut. part les probl. qui ont été agités dans le Premier Essai, y compris le probl. de la synth. totale ont eux mêmes, d'une cert. manière, l'homme pour centre. Toutes les recherches de la critiq. sans except. se rapport^t donc à l'hom. Or l'hom. lui même est objet de critiq. et non de science. Sans doute l'hom. est objet de science en tant qu'il est fonction de l'étendue et de la figure. Il n'en est pas de même de l'homme de la consc., de l'hom. en tant que, à propos de lui, se pose la question de la possibilité du libre-arbitre (ibid. 261 et 294).

C'est à l'étude de cet objet central de la critiq. que ns sommes maintenant conduits. En effet le 1er Essai est parti de cette donnée et a finalem^t abouti à cette conclusion que toute la représentat. se rapporte à la conscience. Or s'il est vrai que ns avons dans ce Premier Essai, pris les Catég. et jusqu'à la consc. comme en elles-mêmes, ç'a été par une abstract. manifeste. La relation référente, le savant du savoir est en réalité l'homme. Plus réellement encore c'est un homme. Et ce n'est pas tout: s'il se trouvait qu'un homme, ce fût vraim^t un individu en ce sens très profond que l'hom. serait libre, tout le savoir dépendrait en fin de compte des jugements d'une activité libre. La certitude serait liée à la liberté. En d'autres termes la sc. que ns avions voulue, dans le 1er Essai, analytique et démonstrative, revêtirait un autre caractère elle deviendrait la simple poursuite de probabilités: car des jugements qui restent toujours personnels sont des jugem^ts probables. Et quand par impossible il y aurait une sc. universelle, on devrait toujours avouer que cette sc. suppose l'individualité profonde dont nous parlons, qu'elle est par et pour un tel individu. (ibid. 263-4) Le moment est donc venu de nous interroger sur l'homme de la consc. C'est à quoi sera consacré le second Essai.

L'inaccessibilité de la synth. totale est un moment si décisif et si caractéristique dans la doctrine des Essais de Critiq. génér. que nous ne pouvons ns dispenser d'en discuter sinon tous les détails, du moins les points principaux. On se rappelle comm^t M. R pose la question. La réalité phénoménale, la seule réalité digne de ce nom n'est contradictoire ni dans sa forme, c.à.d. dans la constitution des catég., ni dans sa matière. Rien n'empêche d'admettre que le monde soit un tout. Ce n'est guère pas assez dire à beaucoup près; le monde est nécessair^t un tout. Le principe du nombre et [illegible] le principe de contrad. nous [illegible] de [illegible]

Ainsi en soi, la synthèse totale existe. La prétendue progression à l'infini des phén. dont Kant a fait un dogme dans les antithèses de ses antinomies est une erreur rigoureusem^t réfutable. Tout ce qui est vrai c'est que la connais. de la synth. réelle en elle même est refusée à toute conse. quelle qu'elle soit, à toute conse. qu'on puisse intelligib^t concevoir. L'inconnaissabilité de la synthèse totale toute réelle que soit cette synth., voilà la thèse à examiner.

La synth. totale, dit M. R., est d'abord inconnaissable a priori, c'est à d. par la simple applic. d'une catég. quelconque à la synth., c'est à d. lorsqu'on se place en dehors du monde et qu'on essaie de le déterminer a parte foris. En effet, qu'est ce que conn. par le moyen d'une catég.? C'est comprendre, au sens plein du mot, c'est embrasser, pour rappeler la plate-formule de Hamilton, c'est conditionner (Cf. Log. II. 57-58). Or ce qui est premier ne peut pas être conditionné; ce en dehors de quoi il n'y a rien, ne peut pas être embrassé. Il y aurait en effet contrad. à prétendre conditionner et embrasser de telles choses. La synth. totale est donc dans le sens propre et rigoureux du mot, incompréhensible. Elle est intelligible, si intelligib. veut dire ce dont l'exist. n'enveloppe pas de contradict. Elle n'est pas compréhensible, si comprendre veut dire saisir du dehors. Entendons bien ce que signifie cette expression: saisir du dehors. M. R. ne nie pas que les Catég. débordent le monde d'une cert. manière. Elles le débordent et ne peuvent manquer de le déborder parcequ'elles sont générales et qu'aucun contenu effectif ne peut égaler leur extension. Seulem^t, débordant le monde parce que générales elles ne le débordent aussi que comme générales. Par ex. ce n'est pas ce n'est pas une étendue qu'il y a au delà du monde c'est la simple loi générale de position; ce n'est pas une durée qu'il y a avant lui, c'est la simple loi de succession. Or, saisir le monde du dehors, appliq. extérieur^t une catég. à la totalité qu'il est, ce n'est pas simplem^t dire que la catég. le dépasse, c'est le traiter comme un phén. qui a des relat. extérieures et déterminer sous une catég. telle relation du monde à tels autres phén. hors de lui. C'est dire que l'étendu du monde est bornée par telle étendue concrète ou que le monde qui est une cause est pourtant un effet par rapport à telle autre cause. Sans doute l'habitude

que ns avons contractée au cours de l'expér. de percevoir toujours un phén. au delà d'un autre ne saurait ns autoriser à réclam. contrairet au principe de contrad., d'aut. phén. en outre de ceux dont le total compose le monde. Cependt si ns entreprenions de conn. le monde du dehors nous ne le pourrions sans poser des phén. hors de lui. Car les catég. ne s'appliqt que dans l'expér. Cette entreprise bien entendue est donc incontestablt contradictoire. Dira-t-on que c'est le monde qui s'embrasse lui-même et que, p. ex. le monde, cause suprême, s'appliq. lui-même à lui même la catég. de causal. attendu qu'il est cause de soi? On sait ce que M. R. a répondu: ss doute l'expres. d'être cause de soi a un sens; toutefois, c'est à la condit. qu'on distingue le rapport sous leq. l'être considéré est cause et celui ss leq. il est effet. (Log. III, 185 et 223). Or, quand il s'agit de la synth. totale, il faudrait dire que c'est en tant que cause que le monde est néanmoins effet. En définitive donc le monde ne peut pas être déterminé du dehors par l'applic. d'une catég. quelconque. Les termes premiers ou extrêmes ne peuvent pas être connus catégoriqt, puisque pour les conn. ainsi il faudrait les rapporter à des termes encore plus primitifs et encore plus extrêmes.

Voilà, ds toute sa force, l'argumentat. de M. R pour prouv. qu'on ne peut pas conn. a priori ou du dehors la synth. totale. Ns ns demandons si elle ne prend pas une peine inutile et si, d'aut. part, elle ne laisse pas subsist. la seule manière de conn. la synth. totale qu'on puisse intelligiblt se proposer. La synth. totale, selon M. R., consiste en ce que le monde est fini sans être parfait ou achevé, en ce que comme ensemble il s'arrête tout à coup, en ce que comme série son enchainemt se rompt tt. à coup à parte ante, ou autremt dit, en ce qu'il y a des termes premiers ou extrêmes sans raison, du moins sans raisons extérieures. En tant qu'il s'agit très precisémt & exclusivt d'une absence de raisons extér. ns ne répugnons pas à cette manière de voir. Mais si elle est admise, commt s'aviserait-on de vouloir conn. au moyen d'une raison antérre ou extérre ce qui en soi est dépourvu de telles raisons? Ce serait vouloir

connaître la synth. totale non telle qu'elle est dans sa réalité mais telle qu'elle n'est pas. Quelle connais. peut-on réclamer ? une seule évidemm^t, celle qui consisterait à assigner comme premier ce qui est premier, comme extrême ce qui est extrême. Une telle conn. est-elle imposs.? Non peut-être, et à tout le moins ne serait-il pas aisé d'en démontrer l'impossibilité. Puisque tout appel à une raison exter. se trouve exclu, c'est à un caract. interne qu'il faudrait demander le moyen de reconn. un terme extrême ou premier. Il semble bien que ce caractère existe si en adoptant l'hypothèse ou de tte autre manière on suppose une consc. capable de réfléchir sur ses premiers actes et en général sur ses actes quelconques. Mettons que cette consc. soit libre ; il y aura dans le premier ses actes et aussi bien, s'il s'agit d'une consc. créatrice dans l'acte de créer et de poser un terme extrême qq ch. de conting^t grâce à quoi les actes en question seront précisém^t premiers et extrêmes au sens que demande M. R. Mais comme ces actes seront voulus ils différeront des actes simplem^t possibles ; l'acte le plus primitif pr ex. se reconnaîtra à ce qu'il a été de premier parmi les actes voulus. Ainsi il ne semble pas impossible d'assigner, en s'appuyant sur un caract. pris à l'inter. de la synth. totale le premier terme de cette synthèse.

Nous venons d'indiquer que l'impossib. de conn. la synth. totale a priori ou a parte foris n'a rien de regrettable parce que l'objet d'une telle connais. n'existe pas et nous venons d'indiquer aussi qu'il y a un moyen de reconn. les termes premiers ou extrêmes. Mais quoique le moyen dt il s'agit soit pris du dedans de la synthèse, ns ne pouvons pas dire que ns avons discuté en elle-même et comme elle le mérite la question de savoir si la synth. totale est, ainsi que le pense M. R. aussi inaccessible à la conn. a posteriori, a parte intus qu'a parte foris. Peu de mots suffiront. La connais. a poster. de la synth. totale ne pourrait se réaliser, dit M. R. que de deux manières : ou bien par expér. directe ou bien par le recours à une loi inter^re qui imposerait au monde d'être relativ^t à une catég. tel tout de phén. et non ~~~~ tel autre.

VII Naturellt, si, quand on parle d'expér. directe ou visée ~~faite de~~ l'expérience humaine et telle qu'elle est présentemt il est clair, presque trop clair qu'on a raison. Nos astronomes ne savent pas dire combien le monde a de mètres. Mais comme une telle impuissance est précaire et provisoire! Rien ne garantit qu'elle ne cessera pas et dans tous les cas elle est peut-être exclusivement humaine. C'est un pur état de fait. Quant au recours à une loi interne, M. R assure que ns n'entrevoyons même pas ce que cette loi pourrait être. Cependant les caract. internes dont ns parlions tout à l'heure sont bien qqch. qui approche d'une telle loi et d'ailleurs si l'exist. d'une telle loi n'est pas imposs., ni non plus sa découverte, c'est déjà un résultat considérable. Sur ces deux points M. R a négligé de s'expliquer. En somme la synthèse totale pourrait bien se trouver connaissable a posteriori & a parte intus.

Reste d'ailleurs contre la position prise par M. R. une difficulté plus générale. L'originalité de cette position consiste à affirmer d'une part l'exist. et de l'autre l'inaccessibilité de la synth. totale. Est-il sûr que dans une doctrine qui identifie la réalité avec la représentat., il soit permis d'admettre que la synth totale est sans être connue? Envisageons d'abord les catég. inférres et prenons nos exemples dans la catég. du nombre et dans celle de position. Le monde est en soi tel nombre de phén. et en soi il a tant de mètres. Où donc se posent ces totalités. Les consc. particulières se représentt par fragments tous les phén. et toutes les étendues du monde. Mais cela ne donne encore qu'une pluralité. Or le monde est un tout, ns dit-on, et non pas seulemt un tout en général, ce que chacun de nous peut concevoir; il est en lui même tel tout. Si c'est tel tout effectuable et non pas effectué, nous ne sortons pas de la pluralité. Si c'est tel tout effectué, commt un tel tout peut-il être sans être pour qq'un? Le moins qu'on puisse dire, c'est que l'idée d'un tel tout qui est tel ou tel et qui n'existe qu'en soi n'est pas claire. — Si nous considérs maintent les catég. supérres, la diffic. se fait bien plus pressante. M. R. ne paraît pas avoir répugné à l'idée qu'il puisse y avoir plusieurs mondes. Il admet du moins la possibilité qu'un cert. ordre de ch. soit absolt indépendt et séparé

de tout le reste ; ainsi reconnaissait-il dès le début du Premier Essai qu'il peut bien y avoir des ch. en soi dont seulem^t ns ne pourons rien dire. Peu importe. Toujours est-il que, en tant que plusieurs êtres, plusieurs consc. appartienn^t au même monde, au monde que ns atteignons et dont nous parlons, ces êtres, ces consc. doivent, de l'avis de M. R., soutenir ensemble cert. relat. admettre une cert. harmonie, un cert. ordre qui les attache les unes aux autres à certains égards. C'est là une liaison téléologique et causale ou au moins causale. Il y a donc une unité du monde au pt. de vue de la causalité. Cette unité peut bien difficilement être une ch. en soi. Cela est si vrai que plus tard M. R. a trouvé dans cette unité la grande raison d'en revenir à l'hypoth. théiste et que dans le 1er Essai même ns avons pu voir combien il est frappé de la connexion qui existe entre l'unité du monde et la suppos. d'une consc. unique embrassant cet ordre. La synth. totale comme force-passion ou simplem^t comme force est une synth. consciente, une synth. connue. Si ce n'est pas là une conclus. avouée dans le 1er Essai, c'est peut être une conclusion inévitable.

De tout cela il résulterait que la connais. de la synth. totale, que la représentat. de cette synth. ~~dans~~ en une consc. n'est rendue impossible par aucune difficulté insurmontable, par aucune difficulté de principe et que beaucp. des tendances de la doctrine de M. R. demand^t que la possibilité d'une telle connais. soit reconnue. Ns ne voyons plus qu'une object. contre cette manière de voir. C'est qu'il y a place dans le monde pour des possibilités indéfinies (pr ex. pour un développ^t indéf. des formes géométriques) et d'autre part pour les possibilités ambigües inhérentes au libre-arbitre, de sorte qu'il est imposs. à aucune connais. de se représenter le monde comme clos et mené à terme. Mais cette object. ne porte pas contre la connais. de la synth. totale : elle porte contre l'existence d'une telle synth. ou plutôt contre une fausse conception de cette synthèse. Envisageons un instant les possibles indéfinis et ambigus comme

des ch. en soi, il est évident qu'ils ne constituent pas un tout. Commnt donc un tout qui serait imposs. et contradictoire en lui-même figurerait-il comme objet dans une consc., dans une connaissance quelconques? Et, maintent, qui songera raisonnablement à demand. sous prétexte d'assurer l'exist. d'une synth. du Tout-être, qu'il y ait un tout des possibles indéf. et ambigus? Ces possibles, la consc. les porte en elle-même. Si une consc. universelle embrasse le Tout-être, est le Tout-être pr. mieux dire, elle possède en elle le possible comme poss., elle se le représente comme poss.. C'est sans doute parfaitt suffisant pour que le Tout-Etre soit une synth. réelle et connue.

Cette, conclus. et les autres de même genre qui la précèdent sont assurémt faites pour jeter le trouble dans toute la partie propt critique de la doctr. de M. R.. La réduction de la philo. à une critiq. de la connais. et l'exist. même de telle ch. qu'une critique sont essentielt liées au dogme d'une cert. relativité de la connais.. La critiq. de la connais. en effet n'est pas la même ch. en effet qu'une science, ou, si l'on veut être plus modeste qu'une philo. de la connais. En tout état de cause il y a lieu d'instituer une telle sc. ou une telle philo.. La connais. en effet est une partie de la réalité, ou mieux peut être elle est toute la réalité, au moins toute la réalité concrète et prise dans son centre. Dès lors elle constitue un objet d'étude et même le suprême objt d'étude. Et, bien entendu, une telle étude est aussi ardue, aussi imparfaite, aussi longue à organiser qu'on voudra. Mais il n'importe; la philos. de la connais. n'est pas la critique de la connais.. Faire la critiq. de la connais. c'est mesurer la portée de la connais., donc croire que la connais. n'atteint pas tout le réel, que la connais. est relative. Et relative en quel sens? Non pas en ce sens si bien mis en lum. par M. R. que dans la représent. il n'y a que des rapp. ou autremt dit que tout est fonction de tout et qu'il n'y a que des fonctions et des lois à connaître. La relativité que suppose la critique de la connais., c'est la borne, c'est l'inachèvement. La manière la plus naturelle de concevoir cette relativité, c'est d'admettre

c'est d'admettre l'existence de réalités que la connais. n'est pas faite pour atteindre, et corrélativt ~~qqch.~~ dans la connais. quelque caractère général qui en constitue l'infirmité ; tels, d'une part le noumène de Kant et de l'autre les formes de la sensibilité. Nous avons vu comment M. R., tout en rejetant la supposition du noumène et celle d'une forme de la connais. qui serait du même coup une infirmité veut maintenir pourtant que la connais. n'est pas adéquate à la réalité, que tout à coup elle s'arrête et se révèle incapable de s'achever. C'est par là que M. R. aurait le droit de rejeter, comme Kant, la science et la philo. au profit d'une pure et simple critique de la connais.. Mais si l'inconnaissabilité de la synth. totale n'est pas établie, si elle s'écroule comme la Dialectique de la Raison pure, alors la doctrine de M. R n'est plus une critique. Ce qu'il en reste, quant au 1er Essai, c'est l'analyse des catégories, c.à.d. une série de recherches qui comme l'Esthétique et l'analytique transcendentales, peuvent passer pour une contribution à la science ou à la philosophie de la connaissance. Et nous nous retrouvons une seconde fois en face de cette perspective quasi-hégélienne que nous avions cru voir s'ouvrir entre les grandes lignes du système des Catégories. Ce n'est pas vainement qu'on a, comme Hegel, réduit toute la réalité à la représentation — Reste cependant pour constituer une profonde différence entre les doctrines qui croient se mouvoir dans le pur absolu et la doctrine de M. Renouvier une manière d'entendre la certitude par où M. R. rejoint ou plutôt dépasse Kant. Nous avons vu comment il fait ressortir dès le 1er Essai que la science totale aurait toujours à se réaliser non seulement pour quelqu'un, mais par quelqu'un. Cette relativité individuelle, personnelle de la connais. est ce qui constitue chez M. Renouvier la vraie et inébranlable essence du criticisme.

—

23v

IV.

L'analyse des fonctions humaines : La Passion

Ns avons vu que entre l'intelligence et la volonté R. place une troisième fonction, le cœur ou la passion. Sans elle, l'intelligence et la volonté seraient comme désunies. Devant les données toutes glacées de l'intt le vouloir n'aurait rien d'intéressant à quoi s'appliquer, rien non plus contre quoi il fût provoqué à lutter. Avec l'apparition de la passion, au contraire, le bien se pose dans la conscience. Les q. que représente l'intelligence sont qualifiées par lui et parlent à la volonté. Ces deux fonctions séparées communiquent. En outre chacune d'elles prend un nouvel aspect. L'enchaînement des q. par la logique cesse de se dérouler comme qq. chose qui m'est... jecté par la conscience et la volonté, cesse d'être une pure série de changts de direction qui s'ils existaient ne seraient pas plus remarqués de nous que le jeu fixe d'une machine. Enfin, comment serait possible sans la passion, toute la partie obscure de la vie mentale. Entre les moments où nous pensons nettement, entre ceux où nous agissons en vertu de décisions expresses, il y a des phases intermédiaires pendant lesquelles " la conscience enveloppant à l'état confus le passé le présent et l'avenir est avant tout l'instinct d'une fin à atteindre " autant dire que dans ces heures ou ces minutes troublées nous sommes dominés et menés par la passion. C'est donc un fait surprenant qu'on ait fréquemment méconnu l'importance et l'existence même de cette fonction (Psych. I. 231)

R. a étudié la passion, et aussi le beau, sujet connexe, non seult dans le second Essai de Cr. G. mais aussi dans la Science de la Morale. Ns userons concurremment de ces deux ouvrages écrits dans une même période de la pensée de l'auteur (1859-1869) et qui renvoient l'un à l'autre

Si nous essayons de nous rendre compte de la nature de la passion par l'observation toute seule et appliquée à un fait réduit autant que possible à n'être qu'un fait, nous n'en pourrons dire que peu de chose. La passion nous apparaîtra comme une impression interne dont la matière est le soi modifié p. opp. à la sensation qui est une impression externe dont la matière est une modification du non soi. Ns ne pourrons rien ajouter pour caractériser l'impression qui est la passion, rien si ce n'est que c'est une impression distincte de toute autre bien qu'indéfinissable

Mais à l'expérience pure et simple joignons les catégories différentes ; aussitôt la sensation se présente comme posée dans l'espace et comme rapportée à la causalité, la passion, comme posée dans le temps et rapportée à la finalité. Ce que la cause extérieure est à la sensation, la fin intérieure au sujet conscient l'est à la passion (Psycho. I 249-250). Dès lors une définition de la passion devient possible. En tenant compte de tout ce qui vient d'être dit et en ajoutant, comme inhérent à la donnée d'une fin, un pouvoir de détermination, on entendra par passion "la forme de conscience, indéfinissable quant à l'essence, mais descriptible par les propriétés, forme qui affecte l'être représentatif réagissant, toute réflexion à part, vis à vis de ses propres états, sous laquelle il perçoit et s'imagine les biens ou les maux actuels ou futurs, envisage par conséquent de certaines fins à atteindre et se détermine avec ou sans intervention de la Raison à des actes qui se rapportent à ces fins (Morale I. 388)

En même temps qu'il a rendu possible la définition de la passion en général, le rattachement de la passion à des fins rend possible la classification des passions. Sans doute l'expérience seule nous apprend que telle fin donne lieu à telle passion de même que l'exp. seule nous apprend quelle sensation est produite par telle cause extérieure c.à.d. en somme, par tels q. de figure et de mouvt, mais il y a entre les conditions de la sensation et celles de la passion une grande différence : c'est que tandis que la condition de la sensation est par définition une cause extérieure, une cause qui échappe aux prises directes de la conscience, la condition de la passion étant une fin, une fin du sujet qui éprouve la passion, cette fin est, par définition aussi aperçue directement par la conscience. Il suit de là que la nomenclature des passions peut et doit se calquer sur la nomenclature des termes connus par eux mêmes, puisque tel est le cas des fins. Or il se trouve que la position des fins dans la conscience présente trois circonstances générales très aisées à saisir. Une fin en effet, est, ou bien présente et possédée avec une certaine stabilité, ou bien obtenue au moment même ou bien enfin aperçue comme simplement possible et dans un éloignement plus ou moins grand. Ces trois circonstances

en de la position des fins permettent de constituer très aisément une classification trichotomique des passions. Il y aura des passions acquérantes, des passions possédantes et des passions développantes (Psych. 250-251 Mor. 390-391)

Commençons par considérer les passions développantes : c'est l'ordre qui convient comme on s'en rendra compte tout à l'heure. Une passion développante se détourne d'un état présent et est suspendue à un état futur ; par exemple elle fuit l'état présent comme mauvais et va vers l'état futur comme bon. Elle comprend par conséquent d'abord les deux états qui la limitent, elle est, d'une certaine façon, ces deux états. Elle est à la fois eux et entre eux. Ce qui est entre eux et ce qui s'oppose à eux c'est un terme privatif qu'on peut désigner par le mot tendance en faisant bien attention que ce mot ne doit pas signifier comme celui de passion la synthèse des états et de ce qui n'est pas eux, mais seul[t] ce qui n'est pas eux. Une passion dév. est donc la synthèse de deux états l'un présent et l'autre futur avec l'intervalle qui s'étend entre ces deux limites. Selon que l'état présent apparaît comme mauvais et l'état futur comme bon ou inversement, la passion dév. est du genre désir ou du genre aversion (Ψ 251-253) Il faut d'ailleurs observer qu'il y a des degrés dans chacun de ces deux termes : le désir peut être un simple souhait si l'accomplissement de la fin désirée n'est pas à la discrétion du désir ; lorsqu'il est tout ce qu'il peut être le désir ne se borne pas à souhaiter sa fin il en poursuit la réalisation. L'aversion est presque toujours un simple souhait parce qu'elle s'adresse à qq chose d'imposé à la conscience, de subi par la conscience. Elle ne porte sur une fin poursuivie par la consc. que dans les cas où la consc. se trouve divisée contre elle même (Ψ. 253-254)

Puisqu'une passion développante se caractérise par la fin qu'elle désire ou qu'elle repousse ; pour faire concevoir ce qu'est ce genre de passion il convient de passer en revue les fins dont elle relève. Si l'on veut marquer par des traits tout à fait généraux la nature de ces fins, on dira que ce sont la perfection et l'imperfection, le bien et le mal, mais à condition d'enlever à ces mots toute signification spéciale ; il faut entendre par perfection tout accroissement de φ.

3v

4 ou fonctions qui composent l'être dont s'entoure la conscience et par imperfection toute privation spontanée ou violente, naturelle ou factice de l'un de ces phénomènes, tout ce qui emporte besoin, défaut d'être, dépérisst. De même, le bien c'est toute fin favorable quelconque, à un être quelconque, le mal toute fin opposée (p. 251 et 254) Pris dans ce sens extrêmement large, la perfection et l'imperfection, le bien et le mal embrassent, avec le bien propt dit, quoique encore pensé avec une extension très vaste, le beau et le laid : Essayons de différencier ces deux ordres de fins. Le beau est du genre des fins, il plaît ; on désire l'existence de la beauté, bref le beau est l'objet d'un intérêt et en cela il ressemble au bien (p. 255-256. Morale 247 249) Cept Kant n'a pas eu tort de dire que le beau diffère profondément du bien en ce qu'il donne lieu à une contemplation désintéressée. C'est qu'il s'agit seult de distinguer plusieurs sortes d'intérêts et de faire voir que l'intérêt qui s'attache au beau n'est pas le même que celui qui s'attache au bien. L'intérêt qui s'attache au bien se précise et se spécifie pour nous si nous remarquons que sous ce titre général de bien, l'intérêt s'adresse soit au nécessaire, soit à l'utile soit à l'agréable. Le nécessaire c'est tout ce dont le manque entraînerait l'anéantissement des φ. intégrants de la conscience. L'utile est un nécessaire partiel c.à.d. que la perte de toutes les utilités prises ensemble équivaudrait à celle du nécessaire et produirait comme elle l'anéantissement. Quant à l'agréable propt dit, au sens étroit, c'est ce qui apporte un plaisir bien déterminé, sc. un plaisir sensoriel et tout particulier un plaisir d'un des sens les plus spécialisés : le toucher, le goût, l'odorat. Mais à côté du nécessaire, de l'utile et de l'agréable, il y a d'autres objets d'intérêt, il y a des fins surérogatoires et de luxe, des fins qui n'ont rien à voir avec les besoins essentiels d'un être conscient ni avec le plaisir au sens que nous venons de fixer (p. 256-258) Essayons donc de voir en quoi consistent ces fins surérogatoires et l'intérêt désintéressé qui s'y applique. L'entreprise semble d'abord assez difficile, parce que ns trouvons de la beauté dans des choses d'ordres singulièrt divers. Ns en trouvons dans certaines données des sens

Spécialement dans les données de la vue et de l'ouïe, nous en trouvons dans certains caractères intellectuels des choses dans l'ordre notamment, dans l'ordre pour lui-même ou dans la finalité réduite à sa forme; nous en trouvons dans certaines fins des passions, nous en trouvons enfin dans certains symboles des objets de la raison morale, dans certains symboles de l'élévation, de la force de la douceur p. ex. Mais en dépit de cette diversité de la matière du beau, tout ce qui est qualifié de beau présente un caractère commun. (Moral 249-255) Puisque l'intérêt qu'excite le beau n'est pas dans un service rendu par les choses belles, dans une utilisation de ces choses nous pouvons bien désirer l'existence de la beauté mais non celle des choses belles. Nous n'avons pas besoin qu'elles soient des réalités puisque nous ne voulons pas nous en servir. Ceci bien entendu, nous passons sans peine au caractère positif général de tout ce qui est beau. Ce caractère, c'est que le beau est ce qu'il suffit de contempler, ce dont il suffit d'avoir une représentation. C'est la représentation comme représentation et sans autre but qu'elle-même qui est belle (Moral 255-256) Par là, et c'est une confirmation, s'explique aisément la naissance de l'art. L'art, comme l'a dit Schiller est essentiellement jeu. D'une manière générale tout ce qui est beau apparaît comme étant créé par jeu fait pour procurer une contemplation et un spectacle. Voilà comment ce qui est beau est une fin surérogatoire et de luxe (Mor. 257-259) Mais si le beau est essentiellt l'exercice ou le produit d'un jeu, comment toute représentation sans autre but qu'elle-même n'est-elle pas belle ? Comment y a-t-il une autre qualification esthétique sc. celle du laid. Il faut répondre d'abord en rappelant que si l'objet beau est essentiellement l'exercice ou le produit d'un jeu il y a encore autre chose dans son essence, il y a notamment ce caractère intellectuel de l'ordre que nous avons signalé tout à l'heure. Lorsque ce qui se présente comme un spectacle est privé d'ordre, alors, quoique produit de luxe, ce spectacle nous paraît laid. Et en ce sens là le laid offre le caractère de l'innocuité comme le beau de l'inutilité. Mais ce n'est pas là toute la laideur. Le laid est souvent ce qui est nuisible; une chose apparaît comme laide lorsqu'elle est nuisible. Et cela se comprend, car le désintéressement de la contemplation esthétique

Tr

۲۳

pérît si l'objet contemplé éveille un intérêt contre lui et devient odieux (Morale 259-262. p. 258) A l'encontre de cette explication du laid fondée sur le froissement de nos sentiments moraux on objectera sans doute que l'art représente beaucoup d'actes et de passions mauvais et pervers et que ces représentations sont très souvent jugées belles. L'observation est juste, toutefois il y a beauté dans les cas allégués grâce à ce qu'on appelle après Aristote purgation des passions. Lorsque mauvaises elles sont présentées de façon à ne plus éveiller l'intérêt violent et brutal qu'elles exciteraient dans la réalité. On ne voit plus en elle que la passion dans sa généralité et dans sa forme, et la passion ainsi considérée n'a rien de mauvais en soi. Bref il n'y a pas impression de laideur car que notre susceptibilité d'êtres moraux n'est pas choquée (Morale 262-269) L'intérêt qui s'attache au beau est donc et reste un intérêt désintéressé. Cependant cet intérêt offre encore un trait distinctif, c'est qu'il s'adresse à un idéal et voici comment. Rien de trop accoutumé n'est apprécié comme bon, à plus forte raison l'intérêt plus subtil du beau ne saurait-il être provoqué par quelque ch. d'absolut ordinaire. C'est pourquoi le beau provoque toujours une surprise, cette surprise favorable qu'on appelle admiration (M. 272-273) Et nous trouvons même dans ce fait le moyen de rendre compte du sublime; le sublime est ce qui dépasse grandement notre attente la mieux préparée (M. 273-274). Le beau est donc qq. ch. d'extraordinaire et de plus en nous surprenant. Comme cet extraordinaire ne peut pas consister en qq. ch. qui contrarie nos facultés puisque le beau plaît, cet extraordinaire en qq chose qui n'est pas mais devrait être c'est en un mot l'idéal. C'est précisément à titre d'idéal que le beau moral est beau. La volonté devient belle en tant qu'elle poursuit une fin élevée au dessus du niveau ordinaire des actes et même au dessus du niveau des actes portés en obligations (M. 271-272; 277-281) Nous voilà maintenant fixés sur le genre d'intérêt qu'éveille le beau. Nous comprenons comment, tout en étant comme le bien du genre des fins, il diffère néanmoins du bien dans une large mesure.

Après ce que nous avons dit du bien en nous appliquant à en séparer le beau, il ne nous reste plus qu'un petit nombre de remarques à ajouter. Le bien qui est le type de la fin intéressée est cependant susceptible lui aussi d'être poursuivi avec désintéressement. Mais ce désintéressement qui comme celui de la contemplation du beau laisse, bien entendu

7 subsister l'intérêt indispensable à l'existence de toute passion, n'est pas de même genre; Il consiste en ce que dans certains cas l'intérêt qu'on prend au bien n'est pas un intérêt personnel. C'est le cas dans l'altruisme puisqu'alors le bien d'une autre personne nous devient aussi cher ou plus cher que le ~~sien~~ nôtre. C'est le cas encore lorsqu'il s'agit du bien moral et en général des fins qui appartiennent à l'ordre du bien mais sont abstraites. La raison transforme les fins ou en présente de nouvelles de façon à dépasser l'individu. A ce genre de fins se rattachent les passions religieuses et les passions philosophiques sauf que les dernières portent encore sur le vrai et non pas seul^t sur le bien et le juste (ψ. 258-260 ; Morale 428-455) Le vrai est encore une fin et une fin désintéressée. Elle est désintéressée en ce sens qu'elle est souvent opposée à d'autres dont elle exige le sacrifice. Mais le vrai offre d'autre part un triple intérêt ; celui du savoir pur, celui des applications utiles, enfin un intérêt de beauté ; aussi peut-il, comme le bien, être objet de désirs, et le faux comme le mal objet d'aversion (ψ 260-261)

Ainsi le vrai et le beau sont, à leur manière des fins et des sources de passions comme le bien; reste à ajouter que qq fois des fins de ces divers ordres se rencontrent et se combinent; nous avons déjà indiqué que ce qui est vrai est en même temps beau, et que certaines espèces du bien sont en même temps des espèces du beau. Il faut observer que si le bon est à peu près seul présent dans les appétits organiques, le beau à peu près seul dans le goût qui nous attire vers des combinaisons d'idées ou de sensations visuelles et sonores; le beau et le bon se rencontrent dans nombre de passions développantes et principalement dans tout ce qu'on appelle amour (ψ. 263-264)

Voilà donc les fins auxquelles se rapportent les passions développantes c.a.d. le désir et l'aversion. Comment diviser cette grande classe de passions? Les passions développantes sont relatives à des fins simplement possibles. Mais la possibilité a des degrés elle est certitude, probabilité, improbabilité ou parfois elle paraît être tout cela aux yeux de la passion et sous l'influence de la passion. Devant la fin probable ou crue telle, le désir devient espoir; si la probabilité diminue, la crainte de manquer la fin apparaît. Si la réalisation de la fin est estimée certaine, il se produit des impressions

8v

d'attente telles que la sécurité et l'insécurité la patience et l'impatience. Si la fin paraît impossible à atteindre il y a désespoir ou résignation (φ. 264-265 – M. 395. 397 [toutefois dans la morale le principe de division qui nous occupe est appliqué non seult aux passions développ. mais aussi, moins heureusement à toutes les passions] Une autre méthode de division applicable celle ci aux trois classes de passions, se fonde sur la considération des objets de la passion: l'organisme, les sensations, l'entendt, les fonctions de l'homme social. On obtient alors les appétits et les répugnances, les désirs et les aversions (dans l'acception restreinte que reçoivent souvent ces deux mots pour l'appliquer aux sensations), l'amour et la haine, la cupidité, l'ambition etc... Au reste R. reconnaît, comme tous les auteurs, combien le langage appliqué à la désignation des φ. est incertain, vague et confus; et c'est pourquoi il qualifie de puérile l'entreprise d'établir une nomenclature détaillée qui ne s'avouerait pas en même temps pour un essai de réforme du langage (φ. 261-263 Cf. 268 – Mor. 398)

Les passions précédentes sont celles qui naissent de fins non plus ~~possibles~~ possibles, mais réalisées. Elles répondent à un acte de possession prolongé et néanmoins senti. Si la fin possédée est voulue, acceptée par la conscience, il y a joie; si la fin est, au contraire, subie imposée à la conscience contre son gré, il y a tristesse (φ 265) Il ne faut pas confondre la joie et la tristesse avec le plaisir et la douleur. Ceux-ci ne sont pas des passions: ce sont de simples données sensibles analogues au rouge, au chaud ou au doux en ce que les catégories n'y tiennent aucune place. L'expérience témoigne clairement qu'il y a des joies sans plaisir et des douleurs sans tristesse. Il est vrai seult, d'une part que les plaisirs et les douleurs peuvent être pris comme fins et alors devenir des objets de passion et d'autre part que dans la manière dont la conscience se prête au plaisir ou se refuse à la douleur, pendant qu'elle les éprouve il y a une attitude passionnelle (φ. 265-266) (Mor 423) Quoique les passions possédantes supposent, par définition une stabilité de la fin possédée il faut bien reconnaître qu'elles supposent aussi l'idée que la perte de la fin bonne ou la disparition de la fin mauvaise est possible. Autrement la joie et la tristesse cesseraient bientôt d'être senties et se réduiraient à un vague bien-être et à un vague malaise, ainsi qu'il arrive sans doute chez les animaux

9 A vrai dire la joie est une suite de „ redésirs et de repossessions„ On voit pourquoi il fallait d'abord étudier les passions développant. C'est que celles-ci seules sont des passions complètes, présentant seules la réunion de tous les caractères qui constituent et définissent une passion (ψ. 266-267) Spinoza et tous ceux qui ont donné pour principe à la passion la conservation de soi se sont donc gravement trompés Car le développ^t et non le pur maintien de l'être qui est au premier plan dans la passion (ψ. 275-277) La passion possédante, pourvu qu'elle soit stable, est essentiell^t par la joie complaisance et par la tristesse déplaisance (mot employé dans M. 424 La ψ du répulsion) Pour déterminer des espèces, il faudrait considérer des objets auxquels elle s'applique On trouverait ainsi qu'elle est, par rapp. aux personnes, sympathie et antipathie, et d'une façon plus déterminée, amour et haine, amitié et inimitié etc.; par rapport aux choses goût et dégoût (ψ. 267-268). R. ne s'applique pas, au moins dans la ψ. à pousser loin la détermination et la définition des espèces de la passion possédante D'une part le langage n'est pas satisfaisant, d'autre part, dit-il, ces distinctions de passion sont bien connues grâce à de puissantes analyses littéraires et qq. fois même à des études de philosophes. Spinoza p. ex. Il suffit de tracer un plan (ψ. 268-269)

La passion acquérante, celle qui se produit au moment où la conscience arrive à se saisir d'un bien ou reçoit l'atteinte d'un mal est relativ^t au côté passif de la conscience, une émotion, et relative au côté actif, à cette partie qui se porte pour ainsi dire vers la fin ou contre la fin qui se réalise c'est un transport. Les mots sont ici moins fixés que jamais celui d'enthousiasme convient surtout au transport provoqué par une fin belle. L'attendrissement désigne ou bien une émotion douce ou bien le fait de s'apitoyer sur le mal jugé définitif et insurmontable dont on est en train d'être atteint, la colère et, sous une forme réfléchie, l'indignation expriment un transport de la haine. Le rire sans éclat et le sourire marquent des nuances délicats dans les impressions relatives à l'acquisition de fins bonnes ou mauvaises; l'éclat de rire accompagne le ridicule et chaque éclat semble correspondre à un retour de la surprise dont on a été saisi à la vue d'un désordre singulier et d'une laideur inoffensive. Le sentiment du sublime correspond aussi à une surprise mais bien diff. nous l'avons vu.

(ψ. 271-275)

10

Nous avons étudié la passion en elle-même. R. passe à deux fonctions qui pour lui ne sont que des épanouissements et des prolongements de la passion : l'instinct et l'habitude. La passion est en nous comme une donnée immédiate, comme qq ch. que nous ne faisons pas encore qu'elle soit modifiable par l'habitude et cela, au besoin, sans notre intervention. Nous subissons donc la passion. Cependant il faut voir en quoi cette passivité consiste. Ce n'est pas une passivité sous tous les rapports car au moment où la passion développ.^t se meut en lui, et comme lui-même, à sa place pour ainsi dire, l'homme passionné est actif et plein d'énergie. S'il est passif c'est sans doute en ce qu'une certaine fonction supérieure ne s'exerce plus en lui, ce n'est pas parce qu'il n'accomplit pas d'acte. Le désir est essentiell.^t suivi d'un acte. Tout désir sans contrepoids obtient son effet c.a.d réalise sa fin. (φ. 278-279). Il est vrai seul.^t que s'il y a conflit entre des désirs on ne doit pas croire que le conflit se résolve mécaniquement par le triomphe du désir le plus fort. Le conflit est résolu d'une tout autre manière (φ. 279-282) Mais enfin tout désir non contrarié va à son but et entraîne les moyens de son accomplissement. Lorsque la passion développ. ne s'accompagne pas de la conscience claire de sa fin et des moyens propres à la procurer, lorsqu'elle est une passion aveugle et qui s'est entraîné d'elle-même ses moyens elle constitue un instinct. L'animal est dominé par l'instinct et chez l'homme même l'instinct occupe une grande place, pose et peut seul poser le premier fondement d'un grand. nb. d'actions (φ. 282-283)

Au plus bas degré de l'échelle sur laquelle on peut les distribuer les instincts sont identiques aux fonctions vitales (respir. déglut.) ils prennent quelque conscience d'eux-mêmes, ils se distinguent un peu mieux des φ. vitaux auxquels ils président quand il s'agit de la marche, du saut, des émissions de voix ; ils se distinguent mieux encore pour commander aux mouv.^ts musculaires qui saisissent ou fuient instantanément l'objet favorable ou défav. ; enfin ils arrivent à leur plus haut point lorsqu'ils préparent de les actes relatifs aux demeures des animaux à leurs chasses et à leurs reproductions. En tant que travaillés par ces instincts élevés, les animaux sont sans doute, comme l'a dit Cuvier dans un état de rêve et de somnambulisme. Mais la fin poursuivie à longue échéance n'est pas saisie et posée au début par la conscience. Tout au plus la conscience saisit-elle quelques fins proches et l'ensemble de la série se déroule automatiq.^t en vertu d'un arrangement donné a priori (φ. 283-284)

10v

11 Chez l'homme on trouve certains instincts qui n'ignorent pas leurs buts : tels ceux qui président au saut mesuré ou aux modulations de la voix. Et de tout cela que la réalisation des buts est étrangère à toute réflexion, que tout ce qui serait calcul et réflexion troublerait le déploiement des moyens de l'acte. La volonté est étrangère à tout cela (4. 284-286) Si l'on observe que le caractère natif c.a.d. un groupe de passions toutes prêtes à se manifester, se confond presque avec l'instinct, surtout chez l'animal où il est difficilement modifiable, on verra que la passion avec ce qui ne fait que l'exprimer sous d'autres noms constitue une nécessité naturelle, une prédétermination des actes donnés comme à l'état d'envelopp^t et n'ayant plus ensuite qu'à se dérouler. L'homme seul par la réflexion échappe à cette nécessité qui embrasse tant d'êtres et en chacun d'eux tant d'actes. Ou du moins l'apparence est que l'homme échappe à cet automatisme (4. 286)

L'habitude acquise est une nécessité naturelle : elle crée un autre instinct. Sans doute elle est par là même un moyen de combattre l'instinct, de modifier la nature. Cela ne l'empêche pas d'être en soi le principe d'un mécanisme qui s'ajoute comme un supplément à celui de l'instinct et qui vient agrandir le domaine de la passion (4. 286-90) En empruntant à Ravaisson la plupart des idées qu'il énonce sur les lois de l'habitude, R. a soin de restreindre la part que Ravaisson avait faite à la spontanéité dans l'hab. — Il insiste sur la profondeur des altérations chroniques et ~~rés~~ -sentes que l'habitude établit en nous, sur l'envahissem^t de la passion développ. avec chaque satisfaction qu'elle reçoit, sur la création de nouveaux besoins et partant de nouvelles passions par le seul fait de l'accompliss^t d'un seul acte d'abord indifférent. Bref sans méconnaître dans l'habitude un instrument possible de chang^t et de progrès, il montre qu'elle est surtout, en soi, un nouveau champ ouvert à l'automatisme personnel (4. 291-6)

Jetons l'ensemble des vues de R sur la passion. S'il y a qq chose d'assez vain dans la subtilité un peu littéraire avec laquelle il se plaît à discerner et à décrire dans la Sc. de la M. surtout les espèces dernières des passions, ns avons vu qu'il ne se fait pas d'illusion sur la portée de ce travail délicat. Par compensation,

D'ailleurs les grandes lignes de la classification sont fermement et heureuse[men]t tracées. En s'inspirant de la vieille distinction des passions concupiscibles et des passions irascibles (M. 390-391) il l'a animée d'une vie entière[men]t nouvelle, il l'a recréée et complétée. Si son esthétique est parfois un peu flottante et n'ajoute guère à Kant et à Schiller au sujet des caractères différentiels du beau il marque en revanche très fortement ce qu'il y a de commun entre le beau et le bien. Mais tt. cela bien qu'intéressant n'est que secondaire, ce qui domine tout, c'est la conception qu'il s'est faite de la passion comme d'un pouvoir d'exécution en même temps que comme d'un principe d'aspiration. C'est pour cela qu'il rattache l'instinct et l'habitude à la passion. Avec la passion et l'intelligence une vie mentale ~~ex~~ complète est possible, complète en ce sens qu'elle peut parfait[emen]t fonctionner. L'animal possède une telle vie ; car un être dont les fonctions mentales sont au nombre de deux seul[emen]t. Pourquoi ? La raison que R. n'a pas cherché à dissimuler, est évidente. R. par crainte de compromettre la liberté a voulu réserver à l'homme le privilège de la volonté. S'il avait admis une volonté ailleurs que dans une pleine lumière de la conscience réfléchie, cela eût pu conduire à penser qu'il y a une volonté sans liberté ce qui eût été une idée dangereuse. Mais pour éviter ce danger qu'on pouvait affronter peut être, R. tombe dans plusieurs difficultés.

Il a défini la passion par la finalité et la volonté par la causalité. Ns. doutons fort que la volonté soit ainsi bien définie et que, d'autre part, la causalité ne soit pas dénaturée dans le but de devenir ainsi le type de la volonté. Peut être la causalité est-elle une chose et la volonté une autre et beaucoup plus élevée. La volonté ne serait-elle pas un mode de la personnalité plutôt que la simple fonction ψ. d'une catégorie très haute sans doute, mais encore inférieure et comme préalable à la catégorie suprême ? Mettons pourtant que la volonté soit bien définie par la causalité et la passion par la finalité. Si la passion est finalité il semble qu'elle ne doive pas être causalité. Cela semble parce que R. n'admet nullem[en]t que la causalité soit toujours enveloppée dans la finalité. La finalité n'est pas pour lui un mécanisme enrichi d'une propriété nouvelle, c'est un ordre à part ; alors comment la passion peut-elle être un principe de détermination ψ., et, dans ses rapports avec l'organisme un principe moteur ? R. ne paraît pas lui prêter une efficacité propre sans causalité, ce qui, d'ailleurs, serait une notion confuse et incorrecte ;

Il reconnaît que la passion est une cause, parlant du pouvoir moteur de la passion il dit en propres termes (φ I. 398) „ la représentation imaginative et passionnelle d'une fin précède immédiatement le mouvement, la cause est donc là, une volonté n'étant pas nécessaire " ; peu importe après cela qu'il ajoute que la volonté pouvant agir sur la passion et par conséquent empêcher les effets de la passion, est plus cause que la passion, et est, comme il le dit, la cause éminente. Simple cause prochaine tant qu'on voudra, la passion reste cause et c'est cela qui est embarrassant et risque de renverser la définition de la passion par la finalité et de la volonté par la causalité.

Et maintenant, supposons qu'il puisse y avoir une vraie causalité sans volonté, ainsi que nous sommes disposés à l'admettre, mais comme R. ne l'accorde pas, sera-ce assez de cette causalité d'une part et de la passion d'autre part, pour expliquer la détermination dans la conscience animale ? Il ne semble pas. Entre la finalité et la causalité qui est qq chose de mécanique, qq. ch. d'engagé dans l'espace, et, en général dans le représenté, il faut ce semble un intermédiaire c.a.d ce semble une volonté.

R. accorde à l'animal une spontanéité contingente (φ. II. 4-5) C'est déjà qq chose. Assurément on ne demande pas que l'animal ait une conscience aussi claire de l'égale possibilité de faire et de ne pas faire. Mais on ne voit pas qu'il soit interdit de lui reconnaître qq sentiment confus de cela. Peut-être pourrait-on imaginer chez lui une volonté qui s'abandonne, une volonté qui abdique devant la passion. Cela suffirait pour que la passion ne fût déterminante que par l'intermédiaire d'une volonté et pour qu'elle fût rendue au rôle qui paraît seul lui convenir, au rôle de faculté d'aspiration. —

V.

L'analyse des fonct. humaines
La volonté. — Solution du probl. de la liberté.

L'analyse des fonctions humaines se termine naturellement par l'étude de la volonté; naturelt, car ainsi que nous le pressentions déjà et comme nous allons le voir la volonté, pour M. R., est par définition la plus élevée des fonctions de la conscience. Si le pt de vue du 1er Essai avait pu être celui du 2e, il aurait fallu, ce qui peut-être d'ailleurs ne va pas sans difficulté, changer qq chose dans l'ordre des catégories et mettre la finalité avant la causalité.

Il est impossible d'aborder l'observation des phénomènes volontaires sans être tt d'abord frappé d'un caractère dominant qui les différencie aussitôt de tous les autres. C'est pourquoi les anciens qui d'une allure primesautière s'élançaient droit vers l'essentiel, avaient défini l'âme une chose soi-mouvante. Malgré ts les antécts physiques, intellectuels, passionnels qui peuvent précéder une détermination et que la conscience, au moins dans certains cas, n'ignore pas, elle ne laisse pas d'estimer qu'une autre résolution que celle qu'elle prend était possible, qu'il lui appartenait de se tourner vers tel parti aussi bien que vers tel autre en invoquant telles raisons, en écartant telles autres raisons. Cette automotivité de la représentation est, comme apparence, absolument incontestable. Aussi étudier la volonté telle qu'elle s'apparaît, analyser le contenu apparent de l'idée de volonté ce sera retourner sous toutes ses faces et suivre ds ses conséquences l'idée d'automotivité (Ψie I, 296-298).

Au-dessus des conditions organiques qui lui servent de base s'élève la vie spontanée. Il y a d'abord la vie physiologique. Elle est la même quand les mêmes conditions sont données. Elle a beau être flexible et comporter toutes les modifications que peut produire l'habitude, elle ne laisse pas d'être clairement soumise tt entière à des lois. Passons-nous à la vie mentale mais en restant tjrs sous le domaine de la spontanéité?

La même constatation s'impose. Le cours des représent^{ions} dans le rêve et même en général ds ts les états non réfléchis de la csience, les productions ds mots nés ds passions, tt cela révèle une loi qui ne fait que se dérouler. Seule la locomotion dite volontaire pourrait sembler ns offrir une exception; réservons la sauf à y revenir tt à l'heure et disons que ds le reste ds phénom de la vie spontanée, même la + manif^{te} psychique ns ne trouvons que ds lois en exercice. "Tout cela n'a rien de commun avec la volonté" (298-299 cf. 371 et 396). Quand donc y a-t-il volonté? C'est qd on se représente qu'on appelle, suspend ou bannit les représ^{ions}. Et cette souveraineté de la représ^{ion} sur elle-même se produit ds ts ces états supérieurs de la csience qu'on appelle attention, abstraction systématique, réflexion soutenue et variée, états qui st de véritables "analyses autonomatives"; ou encore ds la formation de décision, divergentes d'1 agent à 1 autre et impossibles à prévoir, ds la lutte ctre une passion. Si donc on se reporte à l'observation ds états que ns venons de rappeler, on reconnaîtra, sans oublier les conditions de toute sorte dont elle dépend en partie, qu'il faut définir une volition de la façon suivante: c'est ds un acte de csience le caractère que présente cet acte de sembler, alors qu'il est suscité, pouvoir aussi bien ne l'être pas tt. les conditions demeurant les mêmes. La volonté n'est bien entendu qu'1 expression générale qui répond à la désignation particulière et individuelle d'un acte par le mot de volition. (299-301) — La définition s'approfondit si on fait appel à la catégorie de causalité. Le rapport qui se pose entre la représentation comme voulante et la représentation comme voulue n'est pas autre chose qu'un rapport de cause à effet. C'est même le vrai rapport de cause à effet, sans séparation ds 2 termes et au contraire avec leur entière et manifeste corrélation. Car la représe^{ion} qui veut et la représ^{ion} voulue sont, ds la conscience, simultanées. Le vrai + comme ds le cas où l'effet est qq ch. de physique et d'extérieur. Physique et extérieur l'effet se présente comme succédant à la cause. Ici ts les deux vont de pair. Vouloir penser à qq ch. n'est-ce pas y penser? Ainsi se réalise, sans recourir à l'idée d'une mystérieuse contenance, l'idée que la cause donne l'effet, est déjà l'effet. Usant donc du rapport de causalité, puisque ns sommes dans son propre et primordial domaine, nous dirons que la volonté est une force et qu'une volition, chose

2v

302 [illegible] 21

[illegible] et singulière, est un effort [illegible] profonde de [illegible] comme nous l'avions déjà dit de la volition [illegible] [illegible] le caractère d'une représentation. Il ne faut point voir 2 [illegible] [illegible] séparé agissant [illegible] représenté séparé; il ne faut pas poser d'une part [illegible] et volonté [illegible] bien 1 autre h. chargé d'être la volonté du précédent [illegible] effort [illegible] de la même conscience ds le même homme. Il ne fait que qualifier certaines représentations et au lieu de distinguer entre 2 réalités dt l'une produit l'effort et dont l'autre le reçoit, on doit se borner à distinguer entre 2 modes de la représentation: l'une qui offre le caractère de l'effort et de la volition, l'autre qui en est dépourvue. Celle-ci c'est la représentation simple, la représentation qui n'est que pensée réduite à elle-même. Il nous est permis d'envisager à tt instant de la conscience une représentation ayant ce caractère d'être sa propre cause ou d'être la cause d'une autre qui s'identifie avec elle ». C'est elle même qui est la volition; ou, si l'on recourt à un terme général c'est elle même qui est la volonté. (301-304) – Mais si la volonté est bien ce que nous venons de dire on voit aussitôt 2 traits nouveaux se présenter pr en compléter l'idée. En tt que la volonté s'offre à l'observation comme emportant 1 pluralité de conséquents possibles et non pas 1 seul et unique conséquent, elle se pose donc comme échappant à 1 loi a priori et p. conséquent elle paraît créer une solution de continuité ds les choses. Par contre, si elle échappe sous un certain rapport à tte loi, elle est le principe de nouvelles lois, elle crée des lois. Elle peut imposer aux choses 1 ordre et une orientation nouvelle. Comme créatrice d'une loi nouvelle, d'un ordre nouveau ds les faits de conscience elle fait l'individualité du soi. La notion de la conscience [illegible] un genre que la conscience reçoit comme de l'expérience et non comme d'elle-même. Les formes ou lois de l'entendement ist déjà + à elle: tt efois les catégories sont [illegible] de général et non de propre à tel ou tel soi. La mémoire [illegible] dont le passé d'1 vie individuelle: mais la série de genres qu'elle relie peut être 1 fragment de l'ordre total qui embrasse l'individu. Les passions suivies du caractère natif, des instincts et des habitudes comportent sans doute une grande variété et peuvent constituer des groupes de genres marqués au coin de la singularité et qu'on ne saurait confondre avec d'autres tels [illegible] dont l'individualité animale. Mais ces groupes singuliers de genres [illegible]

3r

pas détachés de l'ordre du monde, ils en sont des parties. Seule la représentation qui se pose avant toutes les autres, pour ou contre les autres, pour elle-même ou contre elle-même, seule cette représentation peut constituer l'individualité humaine, l'individualité personnelle (305-6). On voit que la volonté, rupture avec l'ordre total du monde et principe de nouvelles orientations pour la conscience est la même chose que la liberté. Volonté et liberté les deux mots sont synonymes (306-7). — Mais cela ne fait pas que la volonté soit un pouvoir substantialisé, une faculté par derrière les faits, une faculté de vouloir vouloir, elle n'est encore une fois qu'un caractère spécial de certaines représentations. Cette idée de la volonté se confirme en la confrontant avec les états de conscience pris à leur origine et suivis dans leur développement. Dès la première apparition du sentiment il y a lieu de distinguer entre celui qui n'est que pure impression et celui qui enveloppe un effort. Une sensation claire est moins encore une sensation vive qu'une sensation maintenue. Jouffroy avait raison d'observer que toutes les fonctions humaines, à commencer par la sensibilité, se dédoublent suivant qu'y intervient ou non la volonté. Tout le monde connaît la distinction qui existe entre voir et regarder, entendre et écouter, toucher et palper, etc. Qu'est-ce maintenant que l'attention? Sans doute l'attention suppose toujours un intérêt, mais elle n'est pas proprement la représentation attirée et retenue par un intérêt. Ce n'est pas non plus une simple représentation distincte, une sensation, p. ex. qui, comme on dit, frappe notre attention. Que ce soit comme appliquée aux états extérieurs et s'appelant alors observation ou comme appliquée aux états internes et s'appelant alors réflexion, l'attention est tjrs au fond une représentation maintenue par un effort, et ds le cas de la réflexion une représentation redoublée avec effort, une cscience de la cscience que nous nous donnons par un effort. L'observation et la réflexion sont les modes volontaires de la représentation. C'est pour cela qu'elles sont proprement humaines. Car s'il y a ds l'animal de la volonté ce ne serait donc que ds une forme basse et confuse, à l'état naissant ou à l'état évanouissant. Pour dire vrai s'il y a dans l'animal que passion et s'il y a pas volonté. Considérons-nous maintenant la représentation en tant qu'elle aboutit à des

déterminations et à des actes? une représentation passionnelle amène la détermination et l'acte si elle n'est pas écartée, & d'autres représentations passionnelles aussi d'ailleurs, ne se présentent pas comme chassant et remplaçant la précédente avec effort. Enfin ce qu'on appelle la raison, l'emploi systématique de la spécification et de l'abstraction qui rend la science possible est aussi essentiellement un mode volontaire de la représentation. Ainsi la volonté est bien comme ns l'avions dit un certain caractère des représentations, qq ch. qui fait partie de certaines représentations, non une faculté à part. (307-325).

Mais l'homme ne s'élève à l'autonomie ni d'une façon absolument durable ni d'1 façon complète: il retombe de temps en tps ds la spontanéité passionnelle & animale et d'autre part il subsiste tjs en lui des fonctions qui n'ont pas d'autre principe que cette spontanéité même quand on serait tenté de les prendre pour des fonctions volontaires. Pour bien délimiter l'étendue de ce qui est volontaire dans la représentation ns avons à étudier cette chute de la spontanéité et cette part subsistante de spontanéité (326).
— Occupons-ns d'abord de la dégradation, de la dégradation non pas morale mais physique de la cscience réfléchie; autrement dit, occupons-ns de la rêverie et du rêve, du sommeil et du songe.

Il n'y a pas de fonctions absolument continues, continues d'une continuité mathém.: ns savons que ce serait là 1 contradiction. Mais enfin les fonctions purement physiques offrent 1 continuité sensible, s'exercent ss interruptions apparentes. Il en est déjà autrement des fonctions organiques. Alors surtout que des passions ont surmené l'organisme les fonctions organiques correspondantes sont momentanément suspendues. Lorsqu'il s'agit des fonctions mentales sensorielles, intellectuelles, passionnelles et volontaires l'intermittence est très marquée. Après une période de cscience vive et réfléchie un affaiblissement de la cscience survient (326-330).

Le sommeil est 1 intermittence + prolongée que les autres. La fatigue et le besoin de repos se traduisent par le sommeil. Mais la constatation de ce fait journalière ne constitue pas une explic. du sommeil, étant donné surtout que l'état de fatigue peut dans certains cas durer longtemps ss amener le sommeil.

Le sommeil s'explique-t-il par la circonstance physique que ~~le jour cède~~ ~~place la nuit~~ la nuit remplace le jour ? C'est ce que personne ne voudrait soutenir en présence des exceptions trop manifestes et trop nombreuses qui démentiraient une pareille loi. Il ne s'explique pas non plus uniquement par des conditions physiologiques. Un grand fait proteste contre une explication de ce genre : c'est à savoir le fait assez fréquemment observé que certaines personnes ont le pouvoir de dormir à volonté, comme c'était notamment le cas du physiologiste J. de Müller. L'explication doit donc être en partie ψlogique. Si nous considérons les animaux nous voyons que chez eux la suspension spontanée des passions, l'absence ou l'inopportunité des sensations suffisent à produire le sommeil. Il n'en est pas de même chez l'homme. Alors que l'animal s'endormirait infailliblement l'homme ne s'endort pas tjrs. Que faut-il de + pr que l'h. s'endorme ? Y a-t-il dans le sommeil des songes manifestés 1 simple suspension de la réflexion ou bien 1 susp. beaucoup + profonde et au besoin totale de la vie ψchique ? La question de savoir si l'âme pense toujours paraît avoir 1 intérêt métaφ. pr le substantialisme de Descartes ou de Leibniz. Elle n'en a + aucun de cette sorte aux yeux de quiconque s'est rendu compte qu'il n'y a pas 1 substance-âme dont la pensée serait l'attribut essentiel et constitutif et que ts les ψens admettent forcément des intermittences. C'est donc une question de fait. Faut-il dire que les fonctions réflexives, étant seules suspendues ds le sommeil, le sommeil de l'homme est exactement la même chose que la veille de l'animal ? Non sans doute : il y a encore 1 degré de paralysie de + de la représentation. Le somnambulisme naturel lui-même ne correspond pas exactement à la veille de l'animal. Car le somnambule, grâce d'ailleurs à 1 habitude bien humaine d'abstraction a l'esprit concentré tout entier sur une certaine série de représentations et n'accepte aucune sensation si elle n'intéresse pas cette série, tandis que l'animal éveillé reste ouvert à ttes les sensations. On a dit que lorsqu'une sensation brusque ns réveille ns avons le sentiment de sortir d'1 état de profonde préoccupation : mais cet état est une invention de la réflexion renaissante qui s'efforce de rattacher l'état présent à un état passé. Jouffroy a fait valoir 1 prétendue

faculté de se réveiller à heure fixe ; mais elle peut être alléguée ou s'expliquerait par un 1
sommeil imparfait, la mesure directe du temps qu'il supposerait serait un peu invraisemblable. De
ont l'absence de souvenir au réveil d'un sommeil sans rêves est une preuve qu'elle se dérobe
pas en nous de façon quelconque ou bien du moins la conscience à laquelle ces phénomènes appartiennent
ne serait pas la nôtre, ne serait pas la seule dont nous puissions parler. Il est vrai qu'il
est malaisé de dire à quel degré s'arrête l'état de torpeur qui est celui de l'homme
endormi. Selon toute probabilité l'obscurcissement de la conscience dans le sommeil diffère
bien peu d'une suspension totale (330-37 ; 339-40). — Le 1er résultat de la suppression
des fonctions réfléchies n'est pas le sommeil. Tant que la volonté est encore là sans
s'exercer sans doute, mais comme prête à se mettre à l'occasion, l'état de la conscience
est la rêverie. Dans cet état c'est l'association d'idées qui règne c-à-d. le déroulement
des idées purement naturelles et habituelles de la pensée avec possibilité pour la réflexion
toujours d'intervenir. Lorsque les sensations n'interviennent plus et qu'il subsiste à
peine un vague sentiment de pouvoir et d'existence, il n'y a plus de rêverie, il y a rêvasserie
qui fait transition vers le sommeil et qui occupe certaines insomnies, où la conscience
incomplète sans pouvoir achever de s'obscurcir (337-8). — Le songe ne doit pas se confondre
avec le rêve. Dans les songes toutes les fonctions mentales sont en activité : les sensations
les catégories, le jugement, les raisonnements, les passions, toutes les fonctions et par
suite, les images, etc., sauf la réflexion. Il n'y a pas dans le songe possession claire de
l'automatisme et c'est ce qui explique d'une part que notre rêve soit pour nous et la
songe un spectacle, une représentation impersonnelle, d'autre part que nous croyons avoir
vu l'expérience d'une réalité. Car, pour ce qui est de ce dernier point, on comprend que
fait d'automatique, c.-à-d. d'automaticité, tout possible est érigé en réalité et cela à tel
point que certains prétendus faits sont intégrés par nous à notre personnalité, ce
qui donne lieu parfois à un dédoublement, à une aliénation de notre personnalité. Sans
doute, il y a dans le songe une apparence de réflexion ; mais ce n'est pas une réflexion véritable
c'est une réflexion qui est elle-même songée. Croire, à l'instant du réveil, constater
directement une réflexion qui occupait le moment d'avant, c'est certainement
transporter à ce moment antérieur ce qui n'est donné que dans le moment présent.
L'~~accomplissement~~ en songe de travaux intellectuels dignes de remarque est douteux et

7v

prouve au fait non douteux que la possession des souvenirs s'affermit par le travail et le songe il ne suppose ~~pas~~ en aucune manière la réflexion : il s'explique par la répétition machinale et l'habitude (340-347). — Le somnambulisme naturel ressemble la veille : mais le fait que le somnambule est enfermé dans un ordre unique de représentations prouve clairement l'absence en lui de l'autoconscience et l'absence de souvenir déposé dans le même sens : car nous ne nous souvenons de ce qui a été nôtre, non de ce qui a passé en nous sans nous être assimilé. (347-8). Nous parlerons tout à l'heure du somnambulisme artificiel.

Nous venons de nous occuper de la dégradation de la conscience réfléchie. Étudions ensuite ces spontanés qui subsistent dans la conscience à côté de la réflexion et dont le jeu propre ne doit rien à la réflexion. — Pour commencer nous allons nous attacher à la production de mouvements dans les organes sous l'influence des phénomènes spontanés dont nous parlons.

A peine est-il besoin de rappeler comment il faut entendre, en thèse générale, le rapport du physique et du moral. Le rapport de causalité qu'on doit poser entre les deux termes n'est pas une action transitive de l'un sur l'autre et il ne se ramène pas non plus à l'évolution immanente d'un terme unique. Ce qui lie les deux termes c'est une pure harmonie. L'effet qui s'y surajoute ne sort pas de la conscience. ~~Lorsque~~ Le conditionnement va du physique au moral il ne faut pas oublier que les termes rapprochés par l'harmonie sont, malgré leur hétérogénéité, des représentations : car le physique n'est en somme que représentation et conditionner le moral par le physique, c'est conditionner les représentations supérieures par des représentations inférieures. Lorsque le conditionnement suit l'ordre inverse, celui qui va précisément nous occuper, il faut bien observer que le conditionnement est aussi réel que dans le cas précédent, que c'est très réellement que des représentations jouent le rôle de condition par rapport à des faits organiques, des représentations supérieures par rapport à des représentations inférieures. Les tentatives mécanistes pour réduire toute l'activité d'un être vivant à une simple réaction répondant sans intermédiaire à une action exercée sur lui du dehors ne sauraient aboutir. Lorsqu'un mouvement sensible détermine des mouvements, il n'y a évidemment aucune liaison directe entre les ondes sonores

qui constitueraient la nouvelle de sa partie [illegible] et la contraction de l'estomac. Le chagrin produit par la mauvaise nouvelle est un intermédiaire indispensable : c. à d. que c'est ce chagrin, en un mot un phénom. moral, qui est la condition réellet déterminante du phén. organique qui suit. (353-362).

Puisque nous voulons étudier le rapport qui lie certains mouts organiques à certains phénom. de la vie mentale spontanée nous devons éliminer tout [illegible] ceux des mouts organiques qui certainement ne dépendent pas de conditions mentales. Ce sont d'abord les mouts purement vitaux : mouts du cœur, des intestins, des organes respiratoires etc ; puis les mouts réflexes, enfin les mouts qui accompagnent nécessairement et quelquefois non [illegible] les complémentaires des mouts principaux que la science demandait [illegible] seuls. L'élimination faite il reste cinq classes de mouts que nous allons parcourir (365-368).

1° Les mouts instinctifs. Nous avons déjà vu à propos de l'instinct combien ces mouts sont loin d'être produits par la volonté ; car là même où le mout est voulu dans son ensemble ce n'est nullement par la réflexion qui pose la 1re base de l'adaptation de l'effort au résultat à produire (368-70). —

2° Les mouts consécutifs aux passions. Ils sont si bien étrangers à la volonté qu'ils suivent les passions [illegible] même contre la volonté. Pour arrêter les mouts que les passions déterminent dans les viscères ou sur la face, p. ex. il faut réprimer les passions elles-mêmes, et si l'on veut amener les mouts qui sont liés aux passions, il faut à [illegible] au moins exciter en soi les passions requises ; ce qui explique pourquoi ceux qui jouent la comédie de l'amour ou de l'amitié s'y prennent eux-mêmes (371-73). —

3° Mouts nés de l'imagination. Il y a d'abord ceux qui ne sont pas prévus. L'image qui les provoque peut ne pas s'accompagner d'une croyance à la réalité de son objet : la [illegible] d'un bruit strident fait grincer des dents, celle de [illegible] ou d'un aliment répugnant donne [illegible]. S'il y a croyance à la réalité de l'objet les mouts organiques se prononcent davantage : on a vu la [illegible] de l'asphyxie par des gaz irrespirables [illegible] en réalité amener un commencement d'asphyxie. C'est de cette manière que s'expliquent les mouts organiques dans le somnambulisme artificiel, chez les extatiques, les visionnaires, les [illegible], les hallucinés (374-79). —

4° Il y a ensuite les mouts préimaginés. Tout mout imaginé comme devant se produire, se produit ou tend à se produire effectivement à moins que la volonté n'en écarte l'image. Par cette loi s'expliquent le rire qui éclate par le seul fait qu'on a envisagé la possibilité de rire, la contagion du bâillement, l'imitation sympathique, c. à d. la reproduction d'un mout qu'on voit exécuter devant soi par un autre agent, la mise en branle du pendule qu'on tient à la main et dont on attend le

[illegible], le va et vient de l'anneau suspendu dans un verre et qu'on s'est représenté comme devant [illegible] sur l'heure ; ainsi s'explique [illegible] [illegible] [illegible] des spectateurs ; ainsi s'explique enfin le vertige typique [illegible] en préparant une chute : on s'est représenté la possibilité de tomber et cette possibilité passe à l'acte si l'on n'en détourne pas son esprit. Si ces mvts nés de l'imagination qqfois contre la volonté et plus souvent encore de la volonté, et c'est d'ailleurs chez que des mvts produits par la volonté (382-93). — 5° Reste [illegible] le cas des mvts volontaires. La question est de savoir si la volonté intervient [illegible] dans la production des mvts volontaires, si c'est elle qui agit directement sur les organes pour produire un mvt. Il faut répondre négatmt. En effet, parmi les mvts des 4 1ères classes [illegible], il y en a beaucoup que la volonté peut [illegible] et sur lesquels elle peut influer indirectement, mais il n'y en a aucun qu'elle puisse produire d'elle-même ; d'autre part on sait [illegible] [illegible] [illegible] que [illegible] image et sa passion la volonté [illegible] ne produit jamais aucun mvt. Ajoutons que cette théorie a pour elle l'analogie de la locomotion animale, puisque l'animal n'a point la volonté [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ce que la théorie a d'inusité. On objecte l'existence de l'effort musculaire. M. de Biran croyait pouvoir établir la parfaite et directe connexité de l'effort voulu avec la sensation musculaire, identifiant l'effort musculaire avec une action efficace de la volonté sur l'organisme. Mais qu'est-ce que la sensation musculaire ? Pour rendre le témoignage qu'on lui demande il faudrait qu'elle fût essentielle à l'acte même de la volonté. Or il n'y a point de sensation de cette espèce. Tout ce qu'on aperçoit c'est 1 sensation qui naît après que l'effort est produit et à la suite du conflit des muscles entre eux ou avec un objet extérieur. Postérieure à l'effort cette sensation n'a rien à nous apprendre sur l'effort. D'ailleurs l'analyse de M. de Biran est imparfaite : il a oublié entre la volition et le mvt un intermédiaire, savoir la représentation imaginative du mvt. Ce qui appartient à la volonté c'est [illegible] [illegible] [illegible] de [illegible] : [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ~~l'image~~ [illegible] l'image du mvt à exécuter. L'effort [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] comme possible [illegible] [illegible] [illegible] la volonté n'en écarte pas l'image. [illegible] [illegible] [illegible] + [illegible] [illegible] production du mvt volontaire. [illegible] [illegible] que [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] mvt inaccoutumé [illegible] [illegible] [illegible] avec insistance. Donc la volonté n'est pas [illegible] [illegible] de la locomotion, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] (394-409).

Ainsi voilà un [illegible] acquis : la volonté ne peut se chercher qu'à l'intérieur, [illegible] [illegible]

avons-nous fini avec la représentation spontanée; et ce qui est à l'intérieur de la conscience est-il volontaire? Non assurément: toute représentation interne ne se pose pas comme automotive; nous avons encore des éliminations à opérer (Ψie II, p. 2). — L'animal choisit ses actes et il peut même y avoir de la contingence dans ses déterminations. Cependt comme il n'y a pas chez lui une conscience de la science il ne peut être question de lui attribuer l'automotivité, la liberté. Ne parlons pas, même en lui, d'une mécanique des passions, car cela n'offre aucun sens clair; mais disons que celle de ses représentations qui s'est trouvée assez maintenue obtient les effets qu'elle comporte. Il n'y a là que prédéterminisme ou contingence sans liberté. (2-5) — Passant à l'homme essayons de dégager le terrain sur lequel pourra se poser la liberté. Considérons d'abord les affirmations spontanées, en partie irréfléchies, donc anormales chez l'homme (6-7) — Toutes les affirmations spontanées sont dominées par 1 gde loi analogue à l'une de celles que nous avons rencontrées à propos des déterminations retentissant sur le physique. De même que l'imagination de l'acte physique possible conduit à l'obsession, au vertige et finalement à l'acte, de même la possibilité d'une affirmation conduit, par un vertige mental, à l'affirmation et à la croyance. Il faut entendre qu'il s'agit généralement d'une affirmation pour laquelle on se passionne. Sous l'influence de la passion on commet le sophisme dont la formule est: a possibili ad actum valet consequentia (11-12) — Il y a plusieurs cas. Voici d'abord celui de la folie. Une hallucination ou une sensation interne inaccoutumée frappe l'esprit du sujet. Peut-être commence-t-il par les tenir l'une et l'autre pour ce qu'elles valent. Mais devant leur persistance il peut arriver qu'il se trouble. Alors il les accepte et il les explique. Il croit, pour cela, à des faits imaginaires, il écarte tout ce qui contredit ces faits, il écarte notamment les jugements des autres hommes. Voilà la manie établie en lui. En s'étendant de proche en proche à tous les jugements elle peut finir par désorganiser complètement l'intelligence: la manie, comme on l'observe souvent aboutit à la démence (8-10). Il est bien entendu que cette explication mentale de la folie n'exclut pas une explication physique; mais les

conditions mentales ont certainement leur part d'influence puisqu'on voit des choses morales déterminer la folie (12-14). Passons maintenant à d'autres cas de la même loi. Voici les inventions bizarres et dérisoires que leur inventeur prend au sérieux et qu'il étend et perfectionne par de nouveaux recours à son imagination. Voici les persuasions opérées contre toute raison par l'éloquence souvent à l'aide de la simple répétition qui est, comme on dit, la principale des figures de rhétorique. Il y a des éléments de folie chez tous les hommes, et vraiment il n'y aurait qu'une différence de degré entre la folie proprement dite et les autres égarements produits par le vertige mental si le fait que certaines affirmations vertigineuses peuvent devenir l'objet d'une conviction partagée par beaucoup d'hommes ne mettait un abîme entre le fou isolé dans son jugement et les autres tributaires du vertige mental (14-19). C'est bien de ce vertige que relèvent nombre de faits de l'ordre mystique: les oracles prononcés sur l'avenir ou les secrets qu'on croit pénétrer; les prophéties, la production de certains miracles et la croyance à certains autres. Mais des populations entières peuvent collaborer aux faits de cet ordre et les fondateurs de religions, dont l'objet d'ailleurs est noble parfois, connaissent tous les hommes et savent agir sur eux. Néanmoins le processus psychologique qui engendre toutes les croyances auxquelles nous faisons allusion est partout le même. C'est bien lui encore qui fait le fond des <u>Pensées</u> de Pascal: Qui veut croire, croira, dit-il; ... plier la machine (21-26). Dans le somnambulisme artificiel ou soi-disant magnétisme animal, l'attente, le vertige mental enfin, suffisent à tout expliquer. Car la nature des pratiques employées par le magnétiseur est indifférente pour le succès et même la présence du magnétiseur n'est pas nécessaire à l'établissement du sommeil pourvu que le patient croie que l'opérateur lui a donné l'ordre de dormir. La soumission du patient aux suggestions du magnétiseur prouve bien que le somnambule est livré au vertige mental. Remarquons bien que si le sommeil somnambulique artificiel peut amener l'exaltation de certaines fonctions, c'est toujours des fonctions inférieures qu'il s'agit, de la sensibilité p. ex., jamais de la volonté et de la réflexion (33-36). Le vertige étant une prédominance de la vie spontanée sur la vie réfléchie

(3) 2

le remède au vertige est ds un appel à la volonté. Il y a un traitement moral de la folie et + général une éducat. de la volonté. Le but de cette éducat. c'est d'apprendre aux hommes à douter: l'aliéné complet ne doute jamais, l'ignorant doute peu (36-40,20).

Le terrain sur lequel peut se poser la liberté est déblayé maintenant. Il est entendu qu'on ne peut la chercher qu'à l'intérieur de la conscience et ds cette partie de la cscience dt la vie n'est pas purem spontanée. L'observation bien employée ns apprend que l'apparence de l'automotivité ne se déploie que là. A cette apparence y a-t-il 1 réalité qui corresponde? Est-ce la liberté ou bien la nécessité qui est le vrai?

Commençons par consulter l'histoire et avec son aide établissons l'état de la question. Voici les objections qu'on a élevées contre la nécessité. L'opinion générale des hommes admet que les déterminations humaines peuvent être autres qu'elles ne sont. Spinoza prétend que cette croyance résulte de l'ignorance où ns sommes ds causes de nos actions. Mais on se croit libre même et surtout quand on connaît les causes de ses actes et là où on ignore les causes on ne laisse pas de croire, ds beaucoup de cas, à l'existence de lois (55-56). — Si la nécessité est le vrai il n'y a plus de jugement de moralité à porter sur les actes et il ne faut + songer à fonder la répression sur la justice (57-8). Si tt est nécessaire l'erreur l'est comme la vérité: il n'y a donc + moyen de discerner le vrai du faux (58-9). — A supposer que la croyance à la nécessité puisse imposer silence à l'apparence contraire et parvenir à gouverner la conduite, celui qui croira à la nécessité sera en face du cours des choses résigné et inactif ou bien au contraire, s'il s'imagine que ses vues sont conformes à la marche des choses, il se jettera fanatiquement ds l'action et se croira tt permis pour aider cette marche telle qu'il la conçoit (59-61). Les objections ne démontrent pas la liberté: elles établissent seulement que la liberté serait chose naturelle, qu'elle répondrait aux apparences. Mais il peut parfaitement y avoir une loi qui embrasse nos volitions: car pourvu que cette loi ne ns contraigne pas et ns laisse notre spontanéité nous ne la sentirons pas, quoiqu'elle enchaîne réellement ts nos actes. C'est pourquoi la liberté n'est pas 1 fait, le seul fait étant l'apparence de la liberté (61-63). — Contre la liberté il y a des objections comme contre la nécessité. Les partisans de la liberté admettent en général que la volonté se détermine avec indifférence. Il s'ensuivrait que ds le cas où il s'agit de prononcer sur le vrai et le faux

14r

la volonté se prononcerait indép^t des raisons d'admettre le vrai et de rejeter le faux. (14) C'est là 1 thèse si évid^t chimérique en même temps qu'absurde que personne en fait ne la soutienne. On aime mieux se tourner vers l'action et mettre la volonté entre le jug^t et l'action. Après que le jug^t a prononcé la volonté n'en reste pas moins indiffé^te devant la résolution à choisir. Si cela est vrai la volonté est 1 pur et simple hasard. Mais d'abord cette volonté de hasard ne répond à rien de ce que ns constatons. On n'agit point sans poursuivre un bien. Nul n'est méchant volontairement, disait Socrate, et les vertus sont des sciences. Ss doute on peut voir le bien et faire le mal : mais c'est qu'il y a bien et bien, ce n'est pas que, en agissant, on puisse ne poursuivre aucune espèce de bien. Ne répondant à rien psycholog^t la volonté de hasard n'est pas non + d'accord avec nos notions morales. Car une action non motivée ne compte pas. Elle n'a pas de qualité morale. Celle-ci rend corrigées et rendues irréprochables les objections d'Antoine Collins contre la liberté (67-68).

Les 2 écoles réfutées l'1 par l'autre le problème reste entier. Elles les 2 ont en commun un même défaut. L'1 isole l'activité, l'autre isole 1 passivité, témoin la comparaison de la balance approuvée par Leibniz. Le déterminisme a raison de dire que l'homme qui délibère ne pense pas : j'ai telle raison de me résoudre à ceci, mais ma volonté en décide autrement sans motif. Il est exact que l'h. qui délibère pense : ce motif me détermine, je me résous en conséquence. Mais le déterminisme se trompe en mettant le motif hors de la volonté comme qq ch. qui pèse sur elle. Le motif et la volonté ne font qu'un : le motif, comme motif, est déjà voulu ; la volonté est ds le motif (69-72 surtout 71). La liberté n'est pas qq ch. qui existe à part des motifs et des actes : elle n'est pas 1 pouvoir séparé : elle est un caractère de l'acte humain réfléchi (73). Ainsi sont conciliées l'ambiguïté, la contingence de l'acte, c. à d. l'élém^t le + clair de la liberté, et tt ce qu'il y a de vrai ds le déterminisme socratique. Elle est bien là la conclusion que réclame l'observation exactement analysée (73-75).

Par malheur elle ne ns fait pas sortir de l'apparence sur laquelle elle s'appuie. Elle vaut ce que vaut l'apparence. Il reste tjrs à prononcer sur le fond. Contre la liberté il y a le Panthéisme, le matérialisme, les manières nouvelles d'affirmer la causalité comme loi universelle et absolue. Ce sont là pour ns des doctrines écartées. Il y a encore,

Il est vrai, contre la liberté l'intérêt de la science : car la science est coextensive au déterminisme. Mais elle a encore 1 vaste carrière à fournir avant de se heurter aux actes libres. Il s'en faut d'ailleurs que l'acte libre soit à tous égards affranchi des lois. Il suppose au contraire beaucoup de lois. Il suppose des lois physiques, + logiques ; il suppose encore des lois sociales. La pression d'1 milieu social pèse sur les agents et si elle ne détermine pas entièr^t et individ^t chaque acte on retrouve son influence marquée ds l'ensemble des actes, ensemble sur lequel porte la statistique (111 et 121). Enfin on fait valoir contre la liberté le principe de raison suffisante ou le principe de causalité : mais ns savons qu'il n'y a pas d'infini en acte à parte ante de sorte qu'il faut bien admettre des faits ss cause. D'ailleurs la causalité bien comprise réclame la liberté au lieu de l'exclure. En effet la causalité suppose que qqch. commence par l'opération de la cause ; si la cause ne fait rien commencer il n'y a + de causalité, il n'y a + que le développement d'1 substance (79-90). Rappelons, enfin, en faveur de la liberté, la loi des grds nbres ; ds l'hypothèse déterministe il faut admettre que la nécessité simule, ds le jeu des phénom. tel que l'expérience ns le présente, le balancement des possibles égaux (101). En fin de compte, des 2 thèses opposées c'est celle de la liberté qui répond le mieux à l'analyse des faits tels qu'ils st, ss oublier, bien entendu, les faits de la moralité.

Comment donc faut-il qualifier la thèse de la liberté par rapport à la vérité et à la fausseté ? Ns dirons qu'elle est probable. Mais ce n'est pas là une probabilité mathématique, c'est une probabilité qui ne se mesure pas, une probab. morale. C'est une probabilité qui sollicite la croyance. Cette constatation ns oblige aussitôt à ns demander : qu'est-ce que croire ? Ns sommes d'autant + obligés de nous poser cette question et de la discuter que le problème de la croyance n'est pas seulement au bout du problème de la liberté mais qu'il interfère avec lui. En effet croire c'est juger. Si la liberté est réelle le jugement est libre. Ainsi l'affirmation de la liberté dépend de la liberté. (90-94).

Rt.

15v

L'étude de la Volonté en elle même et aussi des phénomènes tant purement internes que demi int. et des sont comme on devait s'y attendre une des parties les plus se de même aux yeux d'un lecteur qui fait des réserves ou se dec hostile une des parties les plus belles de l'œuvre entière de R. Ce nous le répétons en terminant, l'analyse de la Vol. en elle même que paraît le morceau le plus définitivement réussi dans l'ensemble d cherche sur lequel a porté la présente leçon. Relativement à ce qui con les phén. voisins de la Vol. mais pourtant situés en dehors d'elle sur M. R. nous voudrions indiquer quelques observations sur les ten et les difficultés des théories de l'auteur.

1. afin de maintenir à la Vol. ttle l'originalité de sa natur constamment appliqué à restreindre l'extension du concept de Vol. si nous reprenons cette observ. à un point de vue plus g^d, nous devons qu'il a restreint autant qu'il l'a pu la part du mental chez l'homme chez les animaux. Voyez par ex. comme il fait étroite la part des dans le sommeil. Il s'empresse d'admettre la possibilité d'un sommeil dépourvu de songes et il repousse a priori les faits qu'on invo contre l'existence d'un tel sommeil. On se serait attendu à cont dans son système ou du m. à considérer un certain aspect de son sy. La question de l'interruption de la pensée n'a pas d'intérêt metaph pense-t-il attendu que ts les phén. st discontinus et qu'une inter tence de la pensée par suite d'un sommeil vide de songes est une in plus prolongée qu'une autre, ms pareille à une autre. Nous ne savo si cette assimilation est légitime. La discontinuité théorique, p ainsi dire, qu'exige selon R. les lois ne sont q ne certainement de ordre que les interruptions observables qu'il admet dans sa théorie sommeil. Et si les dernières des ph. peut être rejetté-t-il bien sommai l'observ. de Jouffroy, p. ex. se réveil à heure fixe. Dire comme il le,

que le sommeil ne se perd une mesure du temps est un sommeil sans ...

est un peu facile ; car qui est-ce qui a un sommeil incomplet et la théorie de l'adversaire n'est-elle pas justement qu'en un sens il n'y a pas de sommeil complet ? Quoi qu'il en soit de ce pt particulier la tendance de R. n'est pas douteuse. Ds ppt comme cert. spiritualistes il fait la part grande à l'organisme. Le mécanisme paraît regagner en pureté et en solidité pour l'esprit ce qu'il lui fait perdre en étendue. Mais est-ce la tactique la meilleure et la plus profondément inspirée qu'il ait pouvait à ce pt de vue ? Nous ne le croyons pas. Le tactique est double en effet ou bien on cerne le mental à lui-même ou bien retrouver le mental partt en approfondissant les phénomènes. Cet approfondissement dans lequel s'engage en pratique la ps. contemporaine paraît, plus que la méthode de séparation et d'exclusion en accord avec les principes, avec la métaphysique de R. selon lequel il y a en chaque cp de la conscience partt. Nous ne demandons tt particulièrement si sa théorie de la production des mouvements ou cinq des actes paraît compatible avec les principes généraux que ns rappelons. Assurément cette théorie est des plus remarquables : [illegible] illustrations physiologiques, [illegible] d'ailleurs, [illegible] n'y a rien à ajouter. Mais est-ce bien la théorie qu'on attendait de lui ! R. s'y exprime en vrai dualiste et il croit à tort, selon nous, sauver ppt la cause de la vol. et de la liberté : il n'est pas trop fidèle à l'orientation panpsychique de sa conception. Comme un Descartes conséquent et tiré au clair, comme un Malebranche il envisage d'une part les phén. ps. et de l'autre des phén. ph., les reliant par dessus un abîme au moyen d'une simple harmonie. Or les mouv. et eux-mêmes quelque chose de mental et d'autre part les phén. ps. ne peuvent pas sans doute s'isoler absolument. La logique des phénomènes paraît exiger que on n'admette en réalité que des processus composés de mouvements et d'autres phén. surajoutés aux mouvements. Et p. envisager la question sous un autre aspect la même logique paraît exiger que la causalité motrice est autre chose qu'une pure et simple succession de 2 termes sans lien et déclarés sans lien parce que l'un est physique l'autre mental. Si tt processus était envisagé comme moteur et ds certains cas comme automoteurs, au sens le plus fort, on comprendrait peut-être gq chose

à la production de ce mouvement et cela en assurant l'avantage de ne pas trahir la cause du panpsychisme et en restant fidèle aussi à la th. de la liberté.

Si maintenant nous nous plaçons non plus en face des ph. ψ inconscients et leur rapport avec les phén. physiques, mais en face de la Vol et de la Vol. limitée à la sphère de la conscience ψ, nous trouverons que dans cette sphère même R fait à la Vol une part qui elle aussi est bien étroite. Est il vraiment possible de refuser à l'animal toute participation à la Vol. ? R tend à le faire, déclare même qu'il le fit et pourtant hésite, comme nous l'avons vu lorsqu'il s'agit de trancher absolument et précisément la question. C'est une idée ingénieuse que d'appeler la réflexion qui en observe de temps une réflexion songée. C'est peut être même une idée vraie. Il serait difficile de croire qu'elle fût vraie dans son entier. La vie ψ est de la sorte plus complexe qu'on ne le pense l'esprit ordinairement. Pourquoi les déterminations qui en dépendent n'auraient elles pas quelque chose de volontaire ? Il n'est pas nécessaire pour qu'une détermination soit volontaire qu'elle le soit expressément ni surtout positivement. Une volonté qui abdique est encore d'une certaine manière la mise de détermination

avec laide, c'est encore aide bien qu'au moindre degré. Cette idée n'est pas du reste éloignée de la pensée de R. à un cert moment. Elle est présente si nous ne nous trompons dans toute cette analyse du vertige mental qui est un des meilleurs chapitres de la ψ de R. — Un pt sur lequel on regrettera spécialement la restriction du rôle de la Vol dans cette ψ c'est la théorie de la conscience. R a souligné des traits les + forts la contribution de la Vol à l'établissement de l'individualité vraiment digne de ce nom. Mais il estime cependant que la personnalité sous son aspect le + gal s'explique sans qu'on doive recourir à la Vol. Il estime qu'un être peut bien avoir ne possède aucune parcelle de liberté, il faut simplement une possibilité d'être libre. Sur cela nous avons pensé qu'il ne se trompe. Une loi pure ne suffit peut être pas à constituer la personnalité : il ne s'agit pas de rétablir contre les logiciens empiristes du phénoménisme une entité. La personnalité est bien une forme, une catégorie disons une loi. Mais cette loi exprime la possession d'une puissance d'agir autonome. Vers les fois qu'il y a ...

18v

telle puissance il y a personnalité vers la loi. Quant à croire qu'il y a un certain cadre logique appelé personnalité et l'application à un certain groupe de phénomènes convenablement hiérarchisés suffit pour constituer une conscience un être qui se regarde comme un soi c'est ce qui semble peu fondé. Être un soi, c'est être libre à quelque degré. On accepte cette proposition, R. n'est pas si loin de la donner cette propos. mais on [illegible] que la liberté [illegible] chose [illegible] s'observe et se constate. L'explication du soi par la liberté est bien entendu une théorie pas si solide que l'explication passive. Nous sommes au lieu de renoncer et de mettre à part le mental, nous aurions préféré que R. se fût appliqué à le retrouver partout. Cela nous eût paru plus conforme à ses représentations mêmes. Il est vrai que nous interprétons volontiers ces représ. non seulement au sens mais aussi [illegible] idéaliste et R. n'est pas proprement idéaliste.

Il nous reste à appeler l'attention sur l'analyse de la Vol. en elle-même que nous avons déjà appelée le morceau le plus définitivement réussi parmi les recherches de R. sur le fait de détermination. Cette analyse n'a jamais été égalée à notre connaissance, dans tous les cas [illegible] qu'on puisse le supposer. Cette analyse rend seule compte des apparences, nous voulons dire que seule elle les éclaire et les suit pas à pas sans rien retrancher et sans rien y ajouter. Elle fait deviner comment apercevoir comment la liberté [illegible] de ce qu'est la liberté [illegible] et vice versa [illegible] du déterminisme [illegible] l'indifférentisme est mis à nu. Nous comprenons comment nos [illegible] sont par [illegible] subies par nous, et comment d'autre part la liberté n'est pas un hasard intervenant, un dinamisme transporté du dehors dedans. [illegible] gardé de l'[illegible] la vie & néanmoins [illegible]. [illegible] provenant d'une connexion entre plusieurs puissances distinctes. C'est à juste titre que R. a déclaré qu'il avait eu plus profond que personne le sentiment de l'indivisibilité du fond. Néanmoins, avec lui la volonté n'est pas un pouvoir distinct collaborant avec d'autres pouv. distincts, intelligence, et [illegible] il le dit et le répète, un caractère de cert. phén. Il en est notamment le caractère du phén. appelé motif quand il est Vol. Il n'est qu'une action motivée et une act. libre sont la même chose. Quant à la morphologie [illegible], à laquelle R. a consacré une si large part de ses efforts n'a pas été plus heureux chez lui que dans ce l'effort suprême qu'il a déployé pour faire place nette à la liberté.

VI.

Leçon XIV La Certitude. Réponse finale à la question de la liberté. 12

La précédente leçon nous a fait voir comment le problème de la liberté était lié à celui de la certitude. Le 2e étant non seulement au fond des [illegible] [illegible] à lui, il est clair qu'on ne peut espérer les résoudre [illegible] [illegible] [illegible]. Il faut donc maintenant pour [illegible] agiter le problème de la certitude, pour reprendre ensuite, ou non plus tant seul, le problème de la liberté.

Qu'est ce que la Certitude ? Les Grecs se le demandaient, on le cherche encore et il n'est pas facile d'aborder la question d'une manière favorable. Pour y revenir, nous ferons un détour, d'ailleurs très simple. Nous nous demanderons ce que c'est que d'être incertain. On est incertain quand on ne voit pas, quand on ne sait pas, ou enfin quand on ne croit pas. Et puisque la certitude est le contraire de l'incert. on est de certain qd on voit, qd on sait et quand on croit. A quoi il suffit d'ajouter que dans l'état de certitude, on ne se représente pas comme possible d'affirmer le contraire de ce qu'on affirme et que pour mieux dire on ne se représente que cela est impossible, impossible non seulement pour moi, mais pour tous. La certitude donc repose sur trois fonds : Voir, Savoir et Croire. Mais de ces 3 le dernier apparaît du moins à première vue, comme bien inférieur aux 2 autres. Croire, c'est affirmer sans voir, ni savoir, c'est se contenter d'une cert. de [illegible]. Vulgairement [illegible] [illegible] point d'une faible certitude. Cependant regardons mieux. [illegible] [illegible] parler de voir et de savoir dans la vie lorsqu'il s'agit de choses qui [illegible] [illegible] paraissent être à la portée de tous. Mais chez les philos. s'il est vrai qu'on ne peut pas faute de parler aussi de voir et de savoir, il est non moins vrai qu'on ne voit pas à très bon droit puisque les philoso. se contredisent entre eux en prétendant chacun de son côté voir et savoir. [illegible] [illegible] un philosophe qui à part voit et sait quelquefois à son cours [illegible] de [illegible] vie le contraire de ce qu'il voyait et savait à une époque antérieure. Que faut-il donc dire pour exprimer avec justesse le seul état des choses ? Il faut dire que on croit voir, qu'on croit savoir et toujours qu'on croit.

15

on croit. L. XIV 2..

Le mot de croyance est celui qui convient comme terme [illegible] de certitude et croyance. Par malheur il résulte de là que la cert. est tj individuelle et variable et la conscience peut être en faveur de la sainte Vérité à laquelle elle voudrait qu'on reconnût l'universalité et la stabilité (ψ II 129-132)

Revenons donc encore une fois à la question telle qu'elle nous a semblé favorablement posée. Demandons-nous de nouveau ce que c'est que d'être incertain et tâchons d'obtenir des réponses plus approfondies et plus instructives. Lorsque après avoir affirmé jadis et la foi des images, je m'avise de l'existence des illusions des sens, des hallucinations, et avant tout de l'existence des songes, alors je me méfie des images qui se présentent à moi. Je n'affirme plus parce que bien je que voie, je ne sais pas. Si m'adressant non plus à des choses sensibles, mais à des choses intelligibles, je trouve de l'incomplet et de l'obscur dans les idées que j'ai acquises, je m'abstiens encore d'affirmer et une fois de plus, pour la même raison que tout à l'heure parce que je ne sais pas. Ainsi voilà une première raison d'incertitude. On est incertain parce que l'on ne sait pas. D'autre part voici que je pense à des sujets [illegible] dont il ne tiendrait qu'à moi de me rendre compte. Mais cela n'offre pas d'intérêt pour moi. Je ne tiens pas à me faire une opinion. Je suis incertain parce que je ne raisonne pas. Enfin dans cet moment où je me dis à moi [illegible], je n'arrive pas à [illegible] ici plutôt que là. Je reste hésitant entre les deux alternatives. Ou bien encore plongé dans un courant de coutumes et d'opinion, mais non exempt de doutes sur leur valeur qd elles me représentent qqe chose comme bon ou comme vrai, je me laisse aller au torrent sans me faire une conviction. Je suis incertain parce que je ne veux pas. [illegible] donc [illegible] d'être incertain : ne pas savoir, ne pas vouloir, ne pas raisonner et pas contre [illegible] de Conviction. On est certain parce qu'on sait, parce qu'on aime parce que on veut (ψ p. 132-136)

Mais il y a lieu de se demander si ces éléments 3r
se retrouvent ensemble dans les cas où bien s'il ne peut y avoir de certi-
tude où l'unique élément est l'élément intellect. L'indissolubilité de fonction
de la connaissance rend vraisemblable qu'une cert. doive qqchose à chacun d'elles. Mais
sortit de ce pt de vue gal on prend tel ou tel cas particulier de formation ou de dispo-
sition de croyance ou retrouve les 3 fonct. à l'œuvre. Quand nous mettrions de côté
provisoirement les vérités comme dérivant du raisonnement pur il resterait tjs
qu'en ds les affirmations courantes de la vie, que ds l'adhésion ou le rejet
des systèmes, l'élément passionnel et l'élément volontaire et prennent. Et cela jusque
dans une région qui exclurait bien des interventions. Songeons par ex à Hobbes
contestant par esprit de système sinon les vérités particulières de la géométrie
du moins l'expression d'Euclide. Mais avons nous même une raison de mettre à
part des vérités d'ordre pur? Ss doute, il y a de telles vérités par opposition
aux affirmations partiales et passionnées ou interv. grossi-
rement les éléments non intellectuels de la certitude — Allons + au fd
sujet. En fait d'une affirmation quelconque à prononcer c'est tjs un individu
un homme que nous trouverons et son jugement sera tjs une affirm. partt. à lui
et faillible. De la grande rigueur ds, il n'existe nulle part de cert. absolue
de cert. détachée de la nature humaine. Il sera temps de se départir de
cette rigueur qd ns envisagerons la cert. ss son aspect pratique, seule
d'ailleurs de la pouvoir envisager ss aucun autre. Pour le moment, disons
ns bien qu'il n'y a pas de cert. méritant ce nom pris dans son acception la
plus exigeante. Et puisque la raison de cela est que la cert. n'est pas purement
intellectuelle, tâchons de nouveau d'établir l'existence de l'élément
non intell. qu'elle renferme tjs et d'abord de l'él. vol. Si nous ns plaçons
au pt de vue de la nécessité ss doute, il ne ft pas chercher ds la cert. un élément
volontaire au ss propre du mot, puisque la volonté entre ds la passion et ds
l'intell. il n'y a plus rien de propr. vol. nulle part. Ms un équivalent de
l'él. vol. ou l'aspect de subjectivité de cette double ft que les h. étant en
désaccord et ce nécessairement, puisque l'erreur est nécessaire, les affirmat.

3v

affirmations
[illegible] individuelles, à XIV [illegible] la même où les h. sont d'
d'accord la certit. cette se prouve capable de l'imposer. l'accord du genre
humain ne l'impose pas puisque par ex. on ne saurait répondre d'une façon
pleinement satisfaisante à une possibilité comme celle du génie trompeur de
Descartes et que le Brahmanisme considère comme une illusion le monde tout
entier auquel l'humanité, Br. à part, est unanime à croire. Comme indi-
viduelle de et comme adoptée ne prouvée qui l'imposent absol. la cert. ne
[illegible] [illegible] de la nécessité volontaire ou autr. sans dire. Aussi de vend
la liberté maintenant il est aisé d'établir que la Vol. est de la [illegible] de la cert.
autant qu'en aucun autre. Si nous considérons la mémoire et les jug. portés d'après
les sensations, nous voyons que la mémoire dépasse [illegible] ce qui est actuel et
que les Jug. inspirés par les sens. dépassent les sensations. qu'il n'y a pas de preuve
ou de signe de la certitude valable de [illegible] pas de critérium, qu'il faut
donc examiner chaque cas particulier et par conséquent réfléchir, c. à d.
concevoir une possibilité de doute et l'écarter. Passons maintenant au
Jug. et au Raisont. d'abord ces 2 opérat. supposent la mémoire. et puis
un jug. est analytique ou synthétique. Analytique un jugement
court au moins le risque de l'équivoque, risque qui partage le rais.
sans parler des autres sophismes qui peuvent le vicier. Le syll. et le
Jug. anal. demandent de chaque esprit réflexion, doute et écartement
du doute, c. à d. de cette façon volition. L'analyse d'ailleurs laisse
la connaissance au pt où elle l'a prise. Pour avancer il faut des
synthèses. Une synthèse est elle fondée sur l'expérience? Alors il faut
discerner parmi les phén. ceux qui il s'agit de lier et faire abstraction
des autres, il faut après cela généraliser les rapports qu'on a dégagés. Rien
de tout cela ne se fait sans attention, c. à d. sans volonté. S'agit-il
des synthèses supérieures à l'exp. des formes de la conscience?
Elles s'imposent sans doute avec force, mais elles n'excluent pas la
réflexion sur leur valeur. car il n'y a pas jusqu'au principe de contrad.
lui même qui n'ait été nié par des ph. tels les Mégariques.

Mégariques

qui rejetaient toute attribution, si analytique fût-elle, de peur qu'elle ne soit pas tautologique. p. 209) On parle de l'évidence des principes tels que le principe de causalité. A vrai dire il n'y a pas d'évidence pour ce qui est pas log. ne se voit pas. Au lieu d'évidence il faudrait parler d'instinct. Mais l'instinct ~~ne se voit pas~~ n'est pas de la raison, et si les formes et principes de nos raisons et rationnel, ~~c.à.d.~~ s'ils relèvent de la raison, que nous savons être une fonction Vol. On pourrait dire en 2 mots embrassant l'ensemble des opérations mentales que nous venons de passer en revue : Ou bien ces opérations et discursives, alors elles enveloppent la mémoire et chaque erreur possible a besoin d'être écartée par la Vol., ou bien les opérat. envisagées et soi disant limitées à un seul et unique instant, alors s'élevant contre elles les possibilités de doute que les sceptiques font valoir contre le modèle de pareilles opérations à savoir la perception ; Avec les possibilités de doute qui se retrouvent partout nous venons de le voir, il faut recourir partout à un acte volontaire qui les écarte. La Vol. est le fondement de toute espèce de certitude, si abstraite que soit la certitude (136-148) Cela entendu il ne reste que peu de chose à dire sur la preuve également univers. de l'élément passionnel. D'abord partout où il y a volonté il faut qu'il y ait passion, puisqu'il ne peut y avoir volonté sans passion. Au reste l'élément passionnel se ~~[illegible]~~ reconnaître et saisir comme sollicitant l'affirmat. en tant qu'il s'agit d'aff. très intellectuelles. La promesse des représentati. de la sensation, l'énergie logique des catégories et des formes passionnelles. Le vrai ne objet de passion et comme par désintéressé et comme par subordonné à d'autres. Ce qu'on appelle un jug. nécess. un jug qu'on ne peut éviter de porter c'est un jug auquel une passion fondamentale s'applique et qu'il nous faut adopter afin d'être et de vivre. Car les jug. néc. et l'armature de la conscience. Ussi ~~[illegible]~~ dans le jug. néc. la réflexion précède ou au moins peut précéder l'affirmation. L'aff. est donc bien un mode [illegible]

[illegible] de [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] de [illegible] [illegible] de la [illegible]

un mode volontaire (p. 145-151)

[illegible] entre l'intell. et [illegible] de la Cert. l'élément [illegible]
qui [illegible] à affirmer et une autre qui se [illegible] affirmative. Si [illegible] le [illegible] qui est le Vrai [illegible] la Cert. [illegible] individuelle. Si la liberté [illegible] [illegible], celle-ci est à la base de la Cert., la Cert. est au sens propre [illegible] volontaire. De la part de la Vol. dans sa production, il y a [illegible] équivoque. C'est la possibilité de douter avant d'affirmer. Le pouvoir de la Vol. douter, mode de la Vol. est [illegible] prop. humain. [illegible] A. P. L. et par [illegible] l'h. raisonnable [illegible] doute [illegible] le [illegible] [illegible] encore [illegible] et le [illegible]." (197) [illegible] que elle est vol. que la cert. peut être raisonnable. [illegible] que de ce qu'elle est volont. elle est aussi arbitraire, [illegible] [illegible] l'individu, [illegible] l'autorité, comme il est [illegible] légitime qu'elle [illegible] de son domaine une loi sceptique. [illegible] ainsi que on le [illegible], [illegible] chose humaine. [illegible] qu'il est bien qu'il existe [illegible] une cert. [illegible] un état qui réponde pleinement au sens littéral et rigoureux du mot de certitude? Cet état [illegible] son domaine est singulièrement étroit. C'est le domaine du [illegible], [illegible] de ΓΝΩΣΤΟΙ des sceptiques. Hors de là, il [illegible] à la [illegible] doute [illegible] maintenant bien établie par l'analyse qui précède, à la conclusion que la certit. est une [illegible] morale" (151-156)

Après le Chapitre capital [illegible] reproduire la [illegible] [illegible] écrit [illegible] les principales [illegible] de la Cert. [illegible] [illegible] importantes. [illegible] qui [illegible] et le Septicisme. Le scepticisme [illegible] [illegible] [illegible]. Le sceptique [illegible] [illegible] dogme [illegible] d'esprit. [illegible] desquelles il [illegible]
[illegible]

6v

Si le sceptique enseigne son syst. ce n'est p comme un dogme. C'est d'une man. historique en racontant son état d'esprit, les raisons qu'il expose st des raisons individuelles qui n'ont aucune prétention de s'imposer à autrui. Il est bien vrai que pratiquement les sc. affirment qqe chose, cela veut dire qu'il adopte et suit les opinions communes s'd'ailleurs croire. Spéculativement il est reste dans l'état de recherche et l'état tendu qui est la suspension du jug. C'est pourquoi on peut dire que le Sc. est un triomphe de la Volonté; une démonstr. du role de la Vol dans l'affirm. Le sceptique ne procède avec une maîtrise tte part. Par suite sa façon de penser n'a rien de commun avec le fanatisme brahmanique ou bouddhiste. Pyrrhon ne [illegible] p à ce Catanus qu'il a probabl. vu ne [illegible] [illegible]. Il a le sens du réel qui est positif. Le [illegible] que l'orientaliste traite d'illusion est pour lui la réalité même. (198-202. Au Sept. prop. dit les Académiciens Arcésilas et Carnéade firent une addition considérable en proposant pour remplacer l'indiff. pyrrhonienne un critère pratique qui permit de choisir entre les + vraisembl. opinions au lieu de se laisser guider par le hasard ou par celles que la coutume nous impose. Seul. ils ne surent pas tirer parti de ce critère pr constituer une Science pr son œuvre et fondé sur la Raison pratique.

Le passage consacré à Descartes est très court. Il ne fait guère que constater la dualité de sens entre le Sum Cogitans impliqué dans Cogito et le Sum substantiel auquel D. aboutit puis remarquer que si le Cogito ergo sum Dne tient en conséquence, ne déduit p. du phén. la Subst., on va du phén. à la Subst. en vertu d'un Jug. regardé comme nécessaire. Il est curieux que si la [illegible] du moins R n'ait p remarqué que l'auteur de la IV Méd. comme un [illegible] [illegible] [illegible]

XIV

dans la théorie de la certitude. Il est vrai que selon lui, Descartes absolument déterministe. (Cf. p 4 l'infini, l'Subst. etc Cf. Ann. phil. 1868 p 66.) Mettant de ce côté le peu qu'il dit Descartes, il reste dans le chap 2 développement intéressant. l'un sur le critère du sens commun et du Cons. Universel, l'autre. Ka[illegible]

Après avoir observé que le sens commun n'offre un terr[illegible] d'entente qu'à ceux qui se contentent d'assertions très grossières et gardent de s'expliquer, que dès qu'on s'explique c'est la réflexion qui intervient. que le Cons Univ. est presque la même chose que le s commun et appelle des observ. presque identiques. R. termine par des rem qui ont appelé à jeter du jour sur sa propre méthode. Les partisans du Crit du S.C. et du Cons. Univ. veulent au fond parler de croy. natur croyances à prendre en considération quand on étudie la certit. Ms ces croy. ne constituent pas un critère. Ce n'est qu'une matière d'analy c'est de quoi faire ou commencer la science. Ms alors il f non, examiner au hasard, ni classer et définir les vérités admises par la croy. Nat. rechercher si cette croyance est productive et néc. ou bien morale et libre. distinguer dans cet acte ou l'h. [illegible] mis [illegible] les éléments que nous avons reconnus comme premiers et [illegible] marquer les degrés de la croy. Nat. depuis les assur. qui composent le + jusqu'à la simple probabilité morale C'est précisément ce qu'ont fait, ce que fait les Essais de Critique gle. Car en posant la règle ils n'ont pas fait autre chose que poser la croy Nat et sur cette croy Nat a porté les observ. d'analyses dont ils se composent (214-217. 241)

Kant n'a pas peu contribué à mettre en lumière ce qu'il y a de non intell. dans la cert. lorsqu'il a distingué et étudié le Jug. Synth. (210) D'autre part, sa dis par cette dis[illegible] [illegible] en présente à tous [illegible] il a bien présenté le caractère pratique et moral de la Cert. Ms [illegible] [illegible]

XIV (9 r

[illegible]ment
ne s'est pas des pays chez lui. Il [illegible] pas sa généralisation
tout entière la cert. ce qu'il avait acquis par son cert espèce
de cert. De sorte que cette espèce de Cert n'est pas chez lui assez
[illegible] tandis que tout le reste l'est bcp trop. Il a écrit dans la 2e
préf. de la Crit. de la R. Pure j'ai dû abolir la science pour
faire place à la foi. Ce n'est pas ainsi qu'il fallait procéder.
Il ne fallait pas mettre la science d'un côté de la Crit. de la R. pure
et la foi de l'autre de la Crit. de la R. pratique. L'h. ne se laisse
pas ainsi couper en deux. La prétention de la science à l'[illegible]
absolue des jug. de la R. pure était vaine et d'autre part il
ne convenait pas que la foi fût [illegible] L'h. qui a écrit
la Crit. de la R. pratique n'est pas autre que l'auteur de
la Crit. de la R. pure. Il est [illegible] à son [illegible] [illegible] pratique
Au lieu de séparer la science et la foi et de parler d'une suppres-
sion de l'une au profit de l'autre, il fallait introduire la
science de la croy. et rendre à son tour à la croy. scienti-
fique. Contraire à la lettre de Kant cette concl. est d'ailleurs
conforme à son esprit. Elle exprime l'[illegible] la plus profonde
du Criticisme. (217 228 Suell 218 bas)

Reprenons maintenant la suite des [illegible] un instant
interrompus par l'intermède historique qui vient de se
[illegible]. De la Rigueur il n'y a qu'une cert., celle du phé-
nomène [illegible]. Mais il est bon de convenir en lui prêtant une accep-
tion + étendue le nom de certit. C'est vouloir dire un état
qui admet des degrés et cependant [illegible] une protestation
contre le scepticisme. Il faut en effet réformer à la foi et
le doute systématique et le [illegible] dogmatique. Il faut faire
de bonne grâce ce que les Pyrrhoniens font malgré eux.
Ils se [illegible] [illegible] vers un idéal de cert. [illegible]
[illegible] Mais puisque la vie ne s'organise pas avec des faits

9v

rac-ornalli

Dès qu'on tenterait d'approfondir les thèses de réalité que nous venons d'énumérer et de caractériser, toutes les difficultés de la c. seraient soulevées une à une. Pour ne pas sortir de l'ordre de la Cert. il faut que les formules qu'on emploie demeurent en un sens très indéterminées et ne dépassent pas la croy. comm. Et les articles d'ordinaire ne sont pas définis rigoureusement (240). Bref il faut affirmer comme l'ont fait les Essais de Crit. l'existence de la réalité phén. mais sans chercher à établir qu'il n'y a pas d'autre réalité que celle-là. Ceux qui ont voulu trouver dans l'ordre de la certitude une phil. ceux qui ont entrepris de phil. au moyen et au nom du sens commun du cons. univers. des croyances nat. tous ceux-là non seul. ont échoué mais et encore tombés dans le ridicule. car il est ridicule de mettre au rang de l'opinion vulgaire tout ce qu'il y a jamais eu de phil. (240-242). Le dogm. qualifie d'évidents tous les jug. fond. que nous avons passés en revue. Mais il faut se rendre compte de la portée de nos jug. qu'on peut légitimement qualifier d'évidents. Ce terme d'évidence qui ne servait à la sens. visuelle, est un symbol. Ceux qui le prodiguent devraient, semble-t-il, en lieu de leur métaphore se souvenir que la lumière qui fait voir ne se fait pas voir. Autr. dit, des jug. part. peuvent être évidents, des jug. généraux non. Par ex. chaque appl. d'une catégorie peut être évid. la cat. ne peut pas l'être. Le principe des jug. mult. ne peut pas l'être. L'identité de la Conscience en g.l non plus. L'applic. des lois expérim. peut être évid. dans chacun des cas. une loi expér. dans sa généralité non. ni sa permanence ni l'ordre du monde en g.al Ordre qui court toujours le risque d'être détruit dans un de ses apparences par une nouvelle loi. Ce qui est général ne se voit pas ne se constate pas. L'évid. d'autre part reste à la personne. Ce n'est même pas par elle que nous savons que les autres h. pensent et nous croyons que les animaux pensent. C'est la conclus. indirect. La preuve en est que l'École Cart. a bien pu avoir le triste courage de nier la pensée chez les animaux. La portée de l'évid. est donc bien limitée. Elle ne s'étend pas aux thèses de la réalité qui sont de l'ordre de la Cert. (240-47)

Certitude (240-248) XIV 13

On a voulu tt part. attribuer l'évidence à la
perception du monde. C'est en cela que consiste la persp. issue des Écossais
de Reid, elle est bien un phén tt subjectif. mais en m̃ temps que la sensa-
-tion
s'opérait p l'intermédiaire mystérieuse d'autres organes d'une autre opér. bien diff.
la percept. Celle ci saisit l'objet tel qu'il est en lui m̃ et sans aucun intermédiaire
de nature représentative s'interposant entre l'esprit et la chose. P. ex. la sens.
de dureté n'a rien de commun avec l'état d'un corps dur. Mais en m̃ temps que
cette sens. a lieu une opération immédiate nous transporte à l'état du
corps par la concept. d'un degré de cohésion entre les parties, qui exige l'em-
ploi d'une art. force pour le déplacer. Mr Reid qui traite d'absur-
des toutes les th. qu'on a proposées pour faire comprendre les subst. établit
lui m̃ une des + absurdes communes. La prétention d'éviter tt interm.
entre la chose et l'esprit échoue devant l'impossibilité d'écarter cet
interm. qui est la représentation. Il n'a p de réponse aux objections
tirées de l'hallucination. On aurait admettre qu'une opérat.
intuitive saisisse dans les corps le degré de cohésion que la science
la + profonde a peine à expliquer. Ce quoi il ft ajouter que les
Écossais se demandent qqs fois si les corps doivent leur perception
peut être si bien les notions qui nous serviraient p se faire de compte a
des forces localisées en des pts conduit auss. à l'hypothèse de
Boscovich. Reid aurait dû parler non d'une perc. immédiate
des corps mais d'une croyance à l'existence des corps. (248-259)
C'est là en effet tt ce que constitue la vraie et naturelle per-
ception. la perc. est l'aff. de phén existant par delà la sens.
indépend. d'elle et qui est sa cause. (255-258) La croy. nat.
ajoute que ces phén et tels que nous nous les représentons, qu'il
est extérieur à nous et non p seul indépendant de nous, qu'ils sont étendus
qu'ils sont m̃ solides et colorés, étant entendu qu'ils sont étendus
dans des repr. autres que la vôtre (255-261) Au reste, la dé..
-mination de ce qui est exact et philosoph. le monde n'appartien-

13v

n'appartient
pas au l'ordre de la Cert. Ce qui est contenu dans ce l'ordre,
c'est simplement la position en termes gén^aux et un peu vagues de
[illegible] sommes médiats par les thèses immédiats (258 259)
L'ordre que on donne à ces thèses est indifférent, peu importe
que on pose d'abord le Monde ou d'abord le Soi. De même le rang
que on donne à chaque thèse de réalité est indifférent si l'on
étudie l'homme tel qu'il est et non par l'histoire de son éducation
naturelle. Dans ce dernier cas, c'est par le sentiment sourd de la Vie
qu'il faudrait commencer et c'est seulement la formation du plein
entendement qui se fit un peu + tard par un balancement
et une confrontation continuelle entre la position du Soi et
celle du Monde, entre la puissance humaine d'anticipation
et l'expérience (270 273) Mais ces recherches sur l'hist. psycho de
la R. ne relèvent pas des Croyances naturelles. Celles-ci se réduisent
aux 4 thèses que nous avons reconnues et elles ne demandent
ou même ne comportent ni un approfondissement de chacune
de ces thèses, ni l'assignation d'une place déterminée à chacune
parmi les autres. On dénature le l'ordre de la Cert dès que on
y veut introduire des précisions qui réclament réflexion soutenue
et analyse. Une caractéristique de cet ordre est, avons-nous dit,
qu'il est aussi peu réfléchi et aussi spontané que possible

En passant au second ordre de la certitude, nous nous trouvons obligés de procéder d'une manière tte différente de celle que nous venons de suivre relativt au 1er. Tandis que nous venons de nous appliquer à écarter les questions ultérieures et générales et que nous avons recueilli et énuméré des certitudes particulières, nous n'allons plus avoir de constatations et d'énumérations à faire. Au lieu de dresser une liste de certitudes, nous avons à nous demander avant tout s'il y a une certitude en général et quel est le principe sur lequel repose la plus primordiale des affirmations. Et par cette marche, nous allons revenir à un problème qui était resté pour nous suspendu au moment où nous avons abordé celui de la certitude. Voilà, en termes généraux, quelle va être notre procédure. Nous n'avons qu'à reprendre la suite de nos analyses pour voir qu'elle s'offre à nous tout naturellt. — Le 1er ordre de la certitude était composé de thèses de phén. constants et de thèses de principes : par delà le phén. immédiat de notre donné actuelle pour nous-mêmes, nous affirmions notre existence passée ou même à venir, par delà la sensation l'existence de phén. extérieurs et nous acceptions au moins dans chacune de leurs applications particulières des principes tels que celui de causalité. Tout cela, nous l'affirmions avec l'ensemble des hommes et par un jugt aussi peu réfléchi et aussi spontané que possible. Par définition, par le fait même qu'il se distingue du 1er, le 2e ordre de la certitude se présente comme composé de jugements réfléchis dont les termes sont définis et par suite il se caractérise tout de suite par un fait extérieur extrêmement frappant : le désaccord entre les affirmations, la lutte à l'intérieur de chaque conscience et entre les consciences, l'erreur et en fin de compte le doute. Or, devant ce fait, on comprend, et qu'il faut rechercher ce qu'est la certitude en général, et, cette recherche faite, on rappelle, que les passions et la volonté ont une part spécialement considérable dans les certitudes du 2e ordre, et avant tout, dans le parti pris d'affirmer. Mais si l'adoption d'une

philosophie, si la renonciation au doute universel relève de la volonté, comment savoir ce que valent et ce que signifient ces actes, d'admettre une doctrine et, en 1er lieu, d'admettre qu'il convient d'affirmer, comment le savoir sans décider si la liberté dont la volonté possède l'apparence est réelle ou non ? La question de la liberté nous avait conduits à celle de la certitude. Nous voilà ramenés de la question de la certitude à celle de la liberté. L'affirmation de la liberté en effet, nous venons de nous en apercevoir, donne tout son sens à la certitude réfléchie ou du second ordre : elle gouverne dans ce 2d ordre ttes les affirmations (320-322)

Nous avons vu qu'il n'y a pas de démonstration de la liberté, que la liberté ne peut par conséquent être posée que par une affirmation proprement et explicitement morale, par une affirmation qui doit s'avouer comme ressortissant à la raison pratique. La raison pratique ayant pour fondt la liberté se trouve ainsi mise à même de poser son propre fondt : par là d'ailleurs elle pose aussi le fondt de tte raison réelle, puisqu'il n'y a point de raison théorique pure et séparée. Mettons donc la raison prat. à même d'accomplir l'acte décisif que nous voyons lui appartenir et pour cela reprenons, en nous plaçant au pt de vue expressément pratique et moral qui convient désormais, les considérations qui militent en faveur de la nécessité et contre elle, contre la liberté et en faveur de la liberté. Si c'est la nécessité qui est le vrai, l'attitude morale de l'homme doit être essentiellt théorique et contemplative. La grande affaire est de suivre l'ordre indéfectible du monde et pour cela de le connaître, et il se prête à la connaiss. puisqu'il n'y a rien en lui qui soit imprévisible et insaisissable. La politique et la morale sont des sciences naturelles ; elles étudient les actions des hommes sans autre souci que les comprendre, de même que la géologie retrace avec une parfaite

17r

procèdent l'histoire de la terre. Sans doute, on ne peut pas dire que nous sommes devant la nécessité universelle condamnés à l'inaction, car il y a des êtres qui, en vertu de leur nature, se plaisent nécessairement à agir. Du moins on assurera que la manière d'être qui répond le mieux à la nécessité, c'est une soumission intelligente à l'ordre du monde, une renonciation au désir d'y changer qque chose. Mais qque soumission et abdication que réclame de nous l'esprit de l'hypothèse nécessitaire, il arrive en fait que celui-là même qui l'a embrassée avec le plus de fermeté ne laisse pas, en face de la pratique, d'en revenir à spéculer sur ce qui pourrait être et sur ce qui aurait pu être, bref à croire à des possibilités contingentes et à des futurs ambigus; quelque effort qu'il fasse, cette croyance renaît sans cesse en lui. Or, il est bien vrai qu'il y a des apparences qu'il est impossible de supprimer, que, p. ex., les astronomes d'aujourd'hui voient, comme Aristote et Ptolémée le soleil tourner autour de la terre. Seulement, s'ils le voient, ils n'y croient pas; l'apparence a beau persister, la croyance ne revient pas. Comment expliquer d'une manière satisfaisante la croyance sans cesse renaissante à la contingence des actes humains? On répond que nos volitions, que nos hésitations même font aussi partie de l'ordre du monde, que pour que cet ordre soit ce qu'il est, il faut qu'elles soient ce qu'elles sont, présentent l'apparence qu'elles présentent. Mais cette réponse ne va pas au fond des choses, elle ne fait qu'éluder la question. Il s'agit de savoir quelle serait l'attitude d'un nécessitaire pleinement et immuablement convaincu, soucieux d'être consqt avec lui-même, disons, puisque l'existence de cette pleine conviction paraît sortir du train habituel des pensées, qu'il s'agit de savoir quelle serait l'attitude conséquente d'un monomane de la nécessité. Ce serait forcément l'abandon de soi devant

la marche du monde, la torpeur; ou bien si l'on avait affaire à un tempérament enthousiaste et actif pressé de collaborer avec la marche du monde, ce serait une activité dévorante et fanatique. Or, cette torpeur ou cette fièvre d'action sont également repoussées par la conscience morale qui prescrit à l'agent la maîtrise de soi. La conscience morale est donc défavorable à l'hypothèse de la nécessité (322-327) — Plaçons-nous maintenant en face de l'hypothèse de la liberté. Voici ce qu'on va dire contre elle, toujours au pt de vue de l'attitude morale qu'elle inspirera. L'avenir est imprévisible et indéterminé: l'agent n'a pas à attendre cet avenir, il a à le créer. Que devenir en présence d'une pareille tâche? Devant l'avenir inconnaissable, l'agent sera saisi d'effroi. Devant l'action à faire, il sera serré par l'angoisse, et également devant ces actions que sont encore l'absolution et la condamnation d'autrui. D'autre part, en songeant au passé qui fut aussi sa création, il sera déchiré par le remords. Sans doute tout cela constituerait une attitude pratique peu favorable. Cependant quand nous accorderons que ce sont bien là des conséquences pratiques de la liberté, il resterait par contre à son bénéfice d'autres conséquences incontestables. Avec la liberté, nous nous expliquons sans peine la divergence des actes, la manière différente dont les hommes se déterminent dans des circonstances qui se ressemblent. D'autre part nous voyons la responsabilité morale bien et dûment fondée de façon à satisfaire la conscience. Enfin nous nous sentons singulièrement grandis: l'absolu que nous avons vainement cherché ailleurs, de chimère en chimère « nous le trouverons au fond de notre nature. » (328). D'ailleurs est-il vrai que la croyance à la liberté doive faire de nous des êtres tremblants et angoissés et aussi des juges irrésolus ou au contraire sans rémission et sans pitié?

condamnant et damnant à jamais sur d'autres pièces que St Paul ou Spinoza, mais non moins qu'eux (327-330)². Si ces allégations étaient vraies, comme elles sont aussi désastreuses que les conséquences de la nécessité, nous serions réduits à souhaiter qque compromis entre la nécessité et la liberté : et nous n'aboutirions à rien, car un tel parti moyen est impossible : ou bien tout est nécessaire, ou bien qques actes échappent à la nécessité : il n'y a pas de milieu. Encore une fois, les allégations dont il s'agit sont-elles vraies? Pour qu'elles le fussent, il faudrait que la liberté fût qque chose d'absolument absolu, qque ch. qui ne tiendrait à rien en aucun sens. Or, c'est tout au plus si qques rares théologiens ou philosophes ont jamais conçu une pareille idée de la liberté. Bien envisagé, l'acte libre est tt autre chose. Un tel acte suppose une foule de conditions. Soit p. ex. la production libre d'un mouv^t musculaire. Le mouv^t suppose l'organisme, et la passion et l'imagination : il est assujetti à des conditions très nombreuses et très précises. A vrai dire, tout le possible, tout le jeu des possibles étalé devant l'agent résulte de la nécessité. La liberté ne crée pas d'essence nouvelle : elle fait seul^t ou ne fait pas passer à l'acte telle essence ou possibilité ; autr^t dit, c'est l'existence seule qui est imprévisible et imprédéterminée. Le monde, dans l'hypothèse de la liberté, est une fonction donnée entre autant de variables qu'on voudra parmi lesquelles qques unes sont indépendantes. Selon que telle valeur sera choisie et posée pour ces variables indépendantes, tout le reste s'ensuit conformément aux relations données. Sans doute, la présence de la moindre variable indépendante dans la fonction suffit à introduire dans cette fonction l'imprévisibilité et l'indéterminisme. Ttefois, il peut y avoir aussi peu de variables indépendantes qu'on voudra et les limites de leur indépendance peuvent être aussi étroites qu'on voudra, de sorte que l'acte libre est enserré de tous côtés dans le déterminisme et n'y échappe que dans une mesure limitée. Envisageons p. ex. l'acte libre dans la sphère humaine et plus particulièr^t dans l'histoire ; l'acte libre y peut tenir le plus souvent une place

matérielle extrêmement restreinte : les accidents que constituent les actes libres s'annulent parce qu'ils sont contraires et s'éliminent dans le cours d'une période un peu longue et les lois règnent, manifestant l'influence des circonstances constantes et non accidentelles. Cela nous donne bien le sentiment de l'étroitesse du champ dans lequel se meut d'ordinaire l'acte libre. Mais si l'acte libre est ainsi resserré et conditionné de mille côtés et n'est indéterminé que d'une seule part, il n'est pas juste d'attribuer à l'hypothèse de la liberté des conséquences qui ne seraient réelles que si la liberté excluait toute espèce de limitation et toute ambiance de déterminisme. La croyance à la liberté n'entraîne pas qu'on soit tremblant ou au contraire hardi et impitoyable jusqu'à la manie. Nous pourrions, nous devrions parler d'un monomane de la nécessité parce que, si la nécessité est, elle est tout, elle est sans contrepoids et sans bornes. Il n'y a point lieu en revanche à une monomanie de la liberté (330-342). Ainsi, les considérations morales proprement dites, et avant tout la plus essentielle d'entre elles, à savoir que la liberté fonde la loi morale et lui donne une réalité pleine, les considérations morales proprement dites sont en faveur de la liberté (342).

Passons à d'autres considérations morales encore, mais moins immédiatement, savoir aux considérations qui se tirent de l'erreur et de la vérité. Occupons-nous d'abord de l'hypothèse de la nécessité. Le fait qui s'impose au nécessitaire, comme du reste à tout autre penseur, c'est qu'il n'y a pas de critère reconnu de la certitude et qu'il n'y a pas de constatation du réel en dehors de la représentation de chacun et par un autre moyen que cette représentation. Cela étant, si tout jugement est nécessaire, un jugement, quel qu'il soit, en vaut un autre, attendu que chaque jugement découle également de l'ordre du monde. Il n'y a pas d'erreur. Admettons-nous pourtant qu'il y ait de la vérité et de l'erreur : c'est en vertu de la nécessité que je reconnais tel jugement pour vrai et tel autre pour faux : qui me garantit que la nécessité me conduit comme il convient

et que ce n'est pas le faux qu'elle me force à reconnaître comme vrai? Le nécessitaire, quand il se prétend certain d'être dans le vrai, n'a rien qui justifie sa prétention, à moins qu'il ne soit en possession d'une révélation spéciale que la nécessité lui aurait réservé par privilège et à la différence des autres hommes. On croit sortir de cette difficulté en admettant que la vérité est progressive, c. a. d. que chaque opinion est vraie dans une certaine mesure et à son heure, mais qu'une opinion venue après une autre dans l'ordre du progrès est plus vraie que la précédente. Mais cette conception fataliste de la vérité progressive ne tient pas compte du fait que les opinions qui se remplacent se contredisent souvent l'une l'autre, de sorte que si 2 opinions ainsi opposées étaient vraies toutes deux, il faudrait avouer qu'il n'y a ni vrai ni faux. Assurément, il est possible de découvrir graduellement une seule et même vérité: mais prétendre qu'il y a, au lieu d'une vérité, plusieurs vérités temporaires et contradictoires actuelles, c'est dire qu'il n'y a ni vrai, ni faux. D'une manière ou de l'autre, le nécessitarisme aboutit toujours à nous mettre dans l'impossibilité de discerner la vérité de l'erreur (342-348) — Dans l'hypothèse de la liberté, il n'y a pas non plus de critère infaillible et s'imposant nécessairt: mais d'abord c'est la liberté même qui le veut ainsi puisqu'il ne devrait y avoir, si la liberté est, de jugts nécessités. Ensuite l'avantage que présente en théorie l'hypothèse de la liberté est grand. Il n'y a pas de critère qui nous permette de reconnaître d'une manière générale et constante le vrai du faux; mais il n'y a pas non plus de jugt qui s'impose à nous malgré nous pour nous jeter dans l'erreur. Rien ne nous force d'y tomber. Si nous y tombons, nous en sommes responsables et, idéalement du moins, nous pouvons toujours éviter d'y tomber. Nous n'avons qu'à douter, qu'à examiner, qu'à suspendre assez longtemps notre jugt. A nous de faire que notre jugt soit vrai, à nous de nous

mettre dans la vérité. » Nous faisons l'erreur et la vérité en nous, nous mettant, après libre examen, en contradiction ou en accord avec des réalités extérieures dont l'affirmation ne s'impose pas nécess^t à la conscience » (349). La certitude est « immuable en puissance, immuable dans son objet ; elle dépend, pour se constituer dans un homme donné, de l'état actuel de cet homme et de ses habitudes et de la nature et de l'origine de ses passions, et de la force de ses fonctions réfléchies » (352). Exercer notre pouvoir de réfléchir est le moyen idéalement infaillible d'éviter l'erreur. Faute de mieux, et au pis aller, il dépend toujours de nous d'être dans le vrai moralement ou d'intention (348-350). Les considérations sur la vérité et l'erreur, c.-à-d. sur la certitude, concluent, on le voit, comme les considérations purement morales, en faveur de la liberté. Fonder la certitude sur la liberté, c'est le moyen de rendre compte de la vérité et de l'erreur d'une façon humaine. D'abord cette doctrine sur le fond^t de la certitude est conforme aux apparences : car il n'y a pas moyen de ne pas reconnaître la volonté parmi les facteurs de la croyance et la volonté apparaît invinciblement comme libre. Ensuite la même doctrine fait comprendre comment il est possible d'atteindre la vérité par un effort moral et de tomber dans l'erreur si l'on n'accomplit pas cet effort. En 3e lieu, la relativité de la certitude se trouve expliquée en un sens qui n'a rien de décourageant, puisque cette relativité ainsi comprise n'exclut pas le progrès — un progrès surtout moral au fond — dans la connaissance de la vérité, de la seule et unique vérité toujours la même en soi et seul^t plus ou moins possédée par nous. En 4e lieu, c'est la seule doctrine touchant la certitude qui soit exempte de cercle vicieux. Lorsque, pour éviter le progrès à l'infini, on se décide, comme Fichte et Hegel p. ex., à procéder circulairement, démontrant les conséquences par les principes et les principes par les conséquences, on se trompe si l'on croit avoir obtenu par cette procédure une certitude

parfaite : on éclairait, mais on ne consolide pas, ou, si l'on prétend consolider, le cercle devient vicieux. Le cercle de la connaissance ne saurait s'appuyer sur lui-même : il a son appui dans la conscience qui se le représente et il faut que cette conscience soit, à un certain égard au moins, en dehors du cercle : c'est précisément ce qui s'obtient grâce à la liberté. Elle fournit à la certitude une base vraiment première. Et si c'est une base qui, elle aussi, se pose elle-même, c'est sans cercle vicieux. En 5e lieu, la théorie qui fonde la certitude sur la liberté est exempte de mysticisme, c. a. d. de ce recours à une révélation privilégiée par lequel on échappe au cercle vicieux, sans doute, mais en sortant de l'humanité. En 6e lieu, avec la théorie dont nous parlons, on comprend pourquoi il n'y a pas un seul ordre de certitude, mais deux ; pourquoi le 2e offre matière aux plus graves divergences et comment les affirmations ressortissant à cet ordre sont liées aux dispositions morales de l'homme qui les émet (350-355). Enfin, cette théorie est celle qui fait au bon sens la meilleure part après avoir compris le bon sens de la meilleure manière. Tout en admettant la relativité de la certitude, la théorie ne retombe pas dans le scepticisme : elle invite au contraire à prendre des décisions, à sortir du scepticisme. Mais elle retient du scepticisme cette idée que le doute est toujours possible à la rigueur et, dans cette idée, elle découvre l'élément générateur du bon sens. Car on a cru trop souvent que le bon sens consiste avant tout à prononcer certaines affirmations. Le bon sens, en tant qu'il ne veut pas dire sens commun, mais jugt avisé et sûr, consiste à n'affirmer que quand on a la pleine maîtrise de soi, c. a. d. en sachant et en voulant bien ce qu'on fait. Le bon sens est donc un pouvoir de se retenir dans l'affirmation, plutôt qu'un instinct impérieux portant à l'affirmation (355-359).

Ainsi, en vertu des 2 séries de raisons directt et indirectt pratiques que nous venons de rappeler, il apparaît

que décidément il convient d'admettre la liberté. La question tout entière et la façon dont elle se résout a été fortement résumée dans un dilemme fameux par le philosophe dont M. R. s'est inspiré pour tout ce qui concerne la liberté et la certitude : nous dirons tout à l'heure quelques mots de lui. En vertu de la liaison des problèmes de la liberté et de la certitude, donc de la présence possible de la liberté dans le jugt, le dilemme se présente sous la forme des 4 propositions suivantes : Nécessité affirmée nécessairt ; Nécessité affirmée librement ; — Liberté affirmée nécessairt ; liberté affirmée librement. Si j'affirme nécessairt la nécessité, je ne pourrai pas justifier mon affirmation, puisque l'affirmation de la liberté est pour d'autres nécessaire aussi. Si j'affirme nécessairt la liberté, mon affirmation vaut la précédente comme nécessaire et de plus elle me procure des avantages pratiques. Si j'affirme la nécessité librement, je suis dans l'erreur, et de plus je ne me sauve pas du doute, puisque la nécessité, si elle était réelle, nous condamnerait au scepticisme. Reste enfin l'affirmation libre de la liberté. C'est de ce côté que les meilleures chances sont réunies : d'abord dans l'hypothèse l'affirmation est vraie et de plus elle m'apporte les avantages pratiques attachés à la liberté. On affirmera donc librement la liberté. Par suite, pour parler encore avec l'auteur du dilemme, la formule de la science sera « non pas devenir, mais faire, et, en faisant, se faire » (420-422)

Après avoir décidément posé la liberté, M. R. achève de la définir. Est-ce un pouvoir explicable, un pouvoir qu'on puisse dériver d'autre chose ? Elle ne peut être l'effet de ses conditions antécédentes puisqu'elle est précisément un principe de rupture avec la chaîne des événements. Elle ne s'explique pas par l'acte libre d'un créateur, car la création, surtout celle d'un être libre, ne se laisse pas concevoir, et d'ailleurs

la liberté serait présupposée dans le créateur. Enfin la liberté n'est pas une partie de l'ordre du monde : car il faudrait dire que ce qui fait exception à l'ordre du monde et inaugure un ordre nouveau est compris dans l'ordre du monde : formule verbale qui équivaut au fond à avouer que nous ne voyons pas de lien entre l'ordre du monde et la liberté. La liberté est-elle donc un mystère ? Non, si cela veut dire qu'elle est qque ch. de contradictoire en soi ; oui, si l'on entend qu'elle est qque ch. de premier, comme l'être, comme le fait en général. "La liberté est le fait du commenct, partiellt indépendant, de certaines suites de phén. au sein des phén. antérieurs, des êtres antérieurs. Disons donc, si nous avons compris ce qui précède, disons que, abstraction faite des conditions environnantes, elle est le commenct même et l'être même, sans autre explication possible, et que, sous ces conditions, elle est ce même commenct qui se connaît et cet être qui, donné à soi pour une partie, pour une autre partie se fait et s'achève." (366) Elle est donc le vrai principe d'individuation. Elle n'est pas un pouvoir dans une substance, un pouvoir surajouté comme attribut d'une substance. Elle est bien plutôt la substance même, s'il peut être question de substance. "La liberté nous donne le sens positif le plus élevé de ce qu'on appelle une substance individuelle." (369 pour la citat.) (359-370).

Quelques mots suffiront sur 2 chap. du 2e Essai qui sont comme des appendices mis par M. R. à sa théorie de la liberté et de la certitude. Si on laisse de côté les probabilités morales auxquelles est consacrée la 3e et dernière partie du 2e Essai, on voit qu'il reste à la certitude 2 formes sous lesquelles elle peut se manifester : la forme scientifique et la forme éminemment pratique. C'est pourquoi M. R. s'occupe d'une part des sciences qu'il s'applique surtout à classer, de l'autre des aspects que prend la certitude dans la vie.

Les sciences se fondent sur le 1er ordre de la certitude et leur but est d'y ramener ce qu'elles étudient. Elles n'éclaircissent et ne précisent qu'en avançant et n'achèveraient d'éclaircir et de préciser qu'à la fin les thèmes de réalité, soit de choses, soit de pensées qui leur servent de p.t de départ. Aussi ces bases des sciences sont-elles sujettes aux recherches de la Crit. que générale. Et c'est égalt à la Crit. gén. qu'il appartient de passer en revue les sciences pour les classer. M. R. pense que ttes les sciences et ttes les méthodes sont, en droit et idéalt capables de la même certitude, de sorte qu'il ne convient pas de les classer selon le degré de certitude dont elles jouissent. En conséquence, c'est sur des différ. d'objet et de méthode que M. R. fonde sa classification. Il veut d'ailleurs que cette classif. soit modeste : c. a. d. qu'il se garde, et de la pousser jusque dans les derniers détails, et de prétendre établir, même en s'en tenant aux divisions ppales une encyclopédie, une hiérarchie, une synthèse des sciences. Un tableau à visées systématiques comme celui de Comte lui paraît révéler un nouveau dogmatisme, une prétention d'enchaîner l'esprit humain. Pour lui, il prend les sciences telles qu'elles sont en fait et il en détermine les groupes ppaux. Il faut remarquer aux p. 17-18 la distinction qu'il établit entre l'observation proprement dite et l'observation en tant qu'appliquée à la recherche des données générales de la représentation. Cette dernière sorte d'observation n'est pas une observation véritable. (T. III 1-62).

Arrivons à la certitude dans la pratique de la vie. De la théorie de la certitude que nous avons exposé il résulte que la certitude relève de l'individu, et de l'individu en pleine possession et dans le plein exercice de sa réflexion. Mais l'état de personnalité et de réflexion est qqch. d'étroit et de

27

glissant où l'homme a trop de peine à se tenir. C'est pourquoi, en vue de ne pas réfléchir sans cesse et de ne pas sans cesse courir les hasards du changement qu'entraîne la réflexion, l'homme conclut pour ainsi dire un contrat avec lui-même par lequel il se fixe dans ses opinions et s'engage à penser de même avec continuité. D'autre part, rien ne lui pèse plus que d'être tout seul à penser d'une certaine façon. Les natures peu énergiques ont besoin de trouver autour d'elles des croyances qui inspirent et soutiennent les leurs et de leur côté, les esprits actifs et ardents, fondateurs de religions ou de systèmes, ont besoin de répandre et de faire partager leurs croyances. De là vient que l'homme conclut avec ses semblables un contrat, un contrat social, afin que tous s'accordent sur certaines croyances morales utiles au règlement de la vie. Un accord de ce genre est bien nommé un contrat : car, quoique l'individu ait pour but de sortir de l'isolement quant à ses convictions, cependant en matière de convictions, l'individualité ne peut pas ne pas être à la base : s'accorder avec autrui, c'est donc pour lui contracter avec autrui. Idéalt, il y a un contrat derrière tout accord de ce genre. Un droit positif quelconque s'apparaît à lui-même comme fondé sur un droit naturel et contractuel préexistant. Le progrès consiste à rendre le contrat d'implicite explicite et d'imposé accepté. L'autorité apparaît comme devant être avouée par la conscience et appuyée sur elle (77-101).

Il y aurait beaucoup à dire sur cette théorie de la liberté et de la certitude qui tient tant de place et une place si éminente dans la philos. de M. R. Nous ferons du moins qques remarques indispensables en les faisant précéder d'une indication historique qui comporterait elle-même de longs et intéressants développements.

Nous avons vu que la partie la plus exclusivt personnelle de M. R. est sortie d'une méditation prolongée sur le calcul infinitésimal et se masse autour du princ. du nombre. L'idée, très ancienne chez lui, de l'importance capitale de la croyance, si ancienne même qu'elle fait déjà pour la moitié le fond du Manuel de Philos. mod. n'est pas née spontanément dans son esprit. Encore moins les idées de la liberté prise au sérieux et du rapport de la liberté avec la croyance. Les 3 idées ont assurément rencontré chez lui un terrain bien préparé : mais elles ont été introduites en lui du dehors. Celui qui exerça sur lui une influence si décisive et si féconde fut, comme nous l'avons déjà dit, un de ses camarades de l'Ecole Polytechnique, Jules Lequier. Lequier, qui avait tte sa vie travaillé à un gd ouvrage, la Recherche d'une première vérité, n'a laissé que des fragments réunis en volume après sa mort et publiés en 1865 par M. R., qui en a d'ailleurs reproduit un certain nombre dans le 2e Essai de Crit. génér. C'était sans doute indispensable ; car la part de Lequier dans cet ouvrage est considérable et M. R. paraît n'avoir rien exagéré en l'appelant son maître (Psych. II, 159). Il y aurait tte une étude à faire sur les rapports de la pensée de M. R. avec celle de Lequier et aussi sur les sources où Lequier lui-même a puisé les premiers germes de ses idées.

Nous n'avons rien de nouveau à dire sur la manière dont M. R. conçoit l'essence de la liberté. Nous avons déjà fait ressortir combien à notre avis était juste et profonde l'idée d'identifier l'action libre et l'action motivée et de faire de l'automotivité un caractère de certaines représentations et non un pouvoir séparé. On a dit que le motif ne se présente pas dans la conscience comme automoteur et que c'est le moi qui se pose au dessus des motifs (Séailles p. 236). La partie affirmative de cette remarque est, d'une certaine manière, incontestable. Mais, dans la mesure où elle l'est, M. R. y applaudirait. Car sûrement, être automoteur, c'est pour

En relevant du moi; automotivité et personnalité ne font qu'un. Quand il y a dans la conscience une représentation automotive, il y a du même coup l'idée de moi comme dominant les faits de conscience. Seult la question est de savoir si ce moi dominant se pose comme étant autre chose qu'un caractère, le caractère personnel du motif. S'il fallait répondre affirmativt, on aurait donc mis la main, dans une observation authentique, sur ce que les psychologues ont généralement eu beaucoup de peine à trouver, savoir le moi vide et pur.

Qu'il existe une liaison étroite entre la question de la liberté et celle de la certitude, c'est là la gde découverte de Lequier ou du moins l'idée qu'il a le plus admirablement approfondie et renforcée. Tfois peut-être la façon dont, avec lui sans doute, M. R. présente la liaison, n'est-elle pas la seule possible, ni même la meilleure possible. Selon M. R., la liaison s'établit de la manière suivante: Il n'y a pas de démonstration de la liberté, la liberté est l'objet d'une simple probabilité morale: or, une probabilité morale donne lieu à une affirmation tout particulièrt volontaire et libre, donc c'est librement qu'on affirme la liberté. Nous entendons bien qu'une affirmation indémontrable, morale, très sujette au doute, ressemble à une action par opposition aux jugts démontrables qui apparaissent comme étant surtout des contemplations, des constatations rationnelles. Mais (et nous reviendrons tout à l'heure sur ce point auquel nous serons ramenés par une autre voie) tout en admettant l'existence d'une nuance entre l'affirmation non démontrée et la démontrée, nous ne voulons pas non plus oublier que la démonstration ne dispense pas d'un acte de liberté pour juger. Ce n'est donc pas peut-être seulement ou surtout parce que la liberté est l'objet d'une affirmation non démontrée que la croyance à la liberté est libre et que la question de la liberté mène à celle de la certitude.

Il y a peut-être entre la liberté et la certitude une autre liaison, qui figure d'ailleurs implicitement, sinon en termes exprès, chez M. R. Une décision motivée est une décision qu'on juge bonne; ou, autrt dit, un motif est, au fond, un jugt. Mais, ainsi que M. R. l'a établi par une analyse directe, un jugt c'est un acte. Donc la question du vouloir et celle de la certitude ne font qu'une seule et même question.

Arrivons à la certitude elle-même. Il est à peine besoin de repousser une objection grossière qu'on est fortement surpris, quand on a lu et compris l'auteur, de voir adressée à la théorie de M. R. Cette objection qu'on trouve mentionnée et condamnée dans le livre de Mr Séailles (p. 241) est la suivante: « Le jour où il suffirait à un astronome d'un acte de libre arbitre pour voir une nouvelle étoile au bout de sa lunette, l'astronomie n'existerait plus. » Comme si M. R. avait jamais confondu la vérité en elle-même, ou pour mieux dire, la réalité, avec les jugts que nous portons à son sujet! Non seult il dirait avec les idéalistes que la réalité, c'est le nécessaire et l'universel par opposition à ce qui n'est qu'individuel: mais nous l'avons entendu tout à l'heure parler le langage réaliste, nous rappeler qu'il y a des réalités extérieures avec lesquelles nous avons à nous mettre d'accord, assurer même qu'il y a une certitude immuable dans son objet par opposition à la certitude humaine et subjective. A peine est-il besoin après cela de renvoyer à un autre passage (Psych. III, 79) dans lequel il s'élève contre l'identification idéaliste du savoir et de l'objet et déclare l'intelligence "impuissante à se dépouiller de la donnée empirique de la chose extérieure à elle."

La théorie de la croyance libre n'a rien à faire avec une objection qui ne l'atteint pas. Que penser de cette théorie, ou, ce qui revient au même, peut-on se passer de faire intervenir la volonté, et, pour aller plus au fond, la liberté, dans la certitude? Non. En 1er lieu, cela ne se peut pas parce qu'il faut expliquer le fait pressant de l'erreur. Ç'a été là le point le plus anciennement aperçu. On sait que Descartes, pour justifier Dieu d'être cause de l'erreur, pour

affranchir Dieu d'une telle responsabilité, a dû déjà invoquer la liberté et proclamer que le jugt est un acte de volonté. Laissant la théodicée de côté, il y aurait toujours lieu à cosmodicée, à une défense de l'ordre du monde. Car si l'ordre du monde impose des jugts faux et des jugts vrais avec la même nécessité, c'est l'ordre même du monde qui est un tissu de contradictions et qui nous réduit au scepticisme. Dire que l'erreur s'explique suffisamt dès qu'on admet 2 déterminismes indépendants, celui du monde d'une part, celui de chaque conscience d'autre part, c'est admettre au moins de la contingence : car l'indépendance réciproque dont on parle n'est qu'un autre nom de la contingence. En second lieu, n'y eût-il que des jugts vrais que la liberté serait encore requise comme élément du jugt. Car si la personnalité se fonde en général sur la liberté, comment un jugt deviendrait-il personnel, comment une certitude deviendrait-elle mienne sans liberté ? Quand je ne ferais que m'ouvrir par l'attention à l'action de la vérité, encore la liberté resterait-elle présente dans le jugt, puisqu'elle est enveloppée par l'attention.

L'objection qu'on adresse souvent à la théorie de M. R., c'est qu'elle fait dépendre le jugt de passions aveugles et de volontés affolées. Mais c'est là une méprise. Qu'il y ait, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, des jugts qui sont des actes, auxquels on se décide par un coup de tête ou un pari, c'est incontestable. Toutefois, il n'est pas nécessaire que tout jugt soit au fond de cette nature hasardeuse pour que la liberté ait sa place dans le jugt. On ne se décide pas sans aimer et sans vouloir : mais combien de fois n'avons-nous pas entendu M. R. professer que le vrai est de l'ordre des fins ? Il peut donc se faire que, dans certains cas, ce que nous aimons et voulons soit le vrai lui-même et rien de plus. Dans ces cas, nous nous prêtons docilement à la vérité, nous nous laissons éclairer par elle. Supposons-nous aussi complètement éclairés que possible. Dira-t-on que dans un jugt ~~rendu~~ ainsi en pleine lumière, la liberté

n'a plus de part? Ce serait une erreur. D'abord, comme nous remarquions incidemt il n'y a qu'un instant, il faut bien que nous nous ouvrions par l'attention à la lumière de la vérité. Et ensuite, est-ce que une raison intellectuelle, si claire qu'on la suppose, deviendrait pour cela nécessitante? En tant qu'elle agit sur nous comme préparant notre jugt, elle est devenue un motif, et un motif hautement réfléchi. Elle n'est plus ce qu'elle est dans le représenté: là elle était une raison d'être; dans le représentatif, elle est une raison de croire. Mais une raison de croire, un motif et un motif hautement réfléchi, tout cela, c'est qque ch. que le moi a fait sien et qui n'agit dans le moi qu'en conséquence de cette première appropriation. Une action motivée est une action libre: motivons au mieux cette action qu'est un jugt, cette excellence de motivation ne fera pas que l'action cesse d'être libre. Elle ne peut plus être autre, ses motifs étant donnés: mais cela n'est pas particulier à l'action de juger. Nous pourrions nous donner ou ne pas nous donner les motifs. Nous ne pourrions pas faire que les raisons d'être ne fussent pas; nous pourrions faire qu'elles ne fussent pas pour nous. Et c'est de faire la vérité en nous qu'il s'agit, comme le dit si explicitement M. R.: ce n'est pas de faire la vérité en soi.

G. T.

37v

~~VII~~

Les probabilités touchant l'ordre moral du monde.

Après avoir analysé les fonctions humaines et résolu les questions connexes de la liberté et de la certitude, nous avons maintenant opéré vers les problèmes les + généraux de la critique ce retour qui était annoncé à la fin du 1er Essai, au moment où R marquait la transition du 1er au 2e. L'étude de l'homme et spécialement de l'homme pratique et moral fournit une base nouvelle pour des considérations sur l'ordre du monde en m. temps qu'elle provoque de telles considérations. Mais en revenant à une sorte de recherches analogues à celles qui nous avaient occupés, quand nous interrogions sur la possibilité d'une synthèse totale, nous l'envisageons + du même oeil et n visons plus au même but. Nous n préoccupons de l'ordre du monde. Toutefois l'ordre que nous proposons d'atteindre n'est pas l'ordre absolu, l'ordre que l'ontologie résumait sous les espèces de son Dieu. L'ordre dont nous avons besoin pour satisf. aux exigences de l'homme moral ne s'étend pas à toutes les catégories. Nous n'avons pas à nous occuper de l'ordre du monde quant aux catégories qui servent d'objet aux sciences proprement dites. Nous bornons à l'ordre du mde qui correspond aux catégories sur lesquelles portent les sc morales càd sur l'ordre du mde quant à la finalité. Et en 2 lieu sur le terrain même de la finalité cosmique, nous visons pas à saisir les fins rigoureusement dernières n cherchons les lois téléologiques qui enveloppent le + prochainement l'h. moral, celles qui suffisent à faire son sort par delà la vie présente et apparente. En un mot, pourrait-on dire sans trahir la pensée de R, il s'agit pour nous d'étendre qq peu dans l'inobservable, par une sorte d'extrapolation, les lois téléologiques observables, à quoi il faut encore ajouter q. nous contenterons pour les spéculations dont il s'agit de raisons simplement probables et de croyances dans lesquelles la liberté joue un rôle étendu et manifeste

(Psych III 108-10) —— On peut se placer à 2 pts d v. pour considérer les rapports de finalité qui s'offrent à nous dans les choses. On peut considérer ces rapports c.me des lois voulues par une conscience antérieure à tt autre consciences,

1v

comme les dérès d'un maître du monde, l'on peut aussi voir dans les rapports dont il s'agit des lois positives données dt faits. Néanmoins + tard si les 2 pt de vue sont admissibles, le 2e est indépendant du 1er et subsisterait quand le 1er serait déclaré illégitime. Mettons-nous d'abord au pt de vue. La finalité se manifeste de la façon la + manifeste dans les êtres d'un certain degré et chose digne de remarque se manifeste avant la causalité. La causalité ne revêt un sens net qu'en se déployant dans une conscience bien déterminée, la finalité se montre clairement dès qu'il y a des organismes et des fonctions vitales; la vie implique une liaison des faits physico-chimiques comme moyens avec l'accomplissement des fonctions du vivant comme fins, lesquelles fonctions sont subordonnées entre elles (108-114). Certains penseurs veulent remplacer la finalité par les conditions d'existence. Mais sous réserve d'imperfections graves et de lacunes à expliquer ultérieurement si on peut, l'ordre téléologique dans le monde est un fait, alors que les rencontres heureuses, la disparition des êtres mal constitués et la survivance des plus aptes constituent seulement une interprétation, une hypothèse. Enfin il y a une portion de la finalité devant laquelle la doctrine des conditions d'existence échoue invinciblement. Plaçons-nous en face non des organismes, mais des instincts: là est le domaine de la finalité dans toute la vérité de sa nature. Que peut contre là contre la doctrine des conditions d'existence. On ne peut pas dire qu'un oiseau ne fait pas son nid et ne pond pas en vue de la génération, que celle-ci s'accomplit simplement parce que l'oiseau a fait un nid et pondu. Pour s'obstiner dans une thèse de ce genre, il faudrait avoir le malheur de considérer les animaux comme des machines: un malheur ne se réfute pas. La finalité est donc incontestablement donnée dans l'instinct. À mesure qu'on s'élève parmi les êtres, les fonctions passionnelles et instinctives se développent; l'activité téléologique se précise et s'élargit. Il n'y a plus qu'à y surajouter le choix libre des fins (114-124). Nous pouvons prendre comme base solide que la finalité fait partie du monde et qu'un être vivant a dans l'ensemble même des phénomènes observés une destinée. La question qui nous occupe revêt la forme suivante (p. 125): peut-on tirer une induction légitime, de la destinée connue et partielle de certains êtres individuels, à une destinée générale et indéfiniment prolongée de ces mêmes êtres. (124-126). On a fait ici

[illegible] cettaines philosophes ... cette fin de non recevoir qu'exprime la formule banale: la nature ne s'occupe pas des individus et fait tout pour l'espèce. Cette formule est peu solide, car après tout on voit dans le cours de l'histoire des espèces disparaître. On a vu que l'espèce même est encore qq. chose de trop particulier et que c'est le gd Tout qui est le seul but. Mais le gd tout est insaisissable et de plus il serait formé de parties mutuellement exclusives, ne serait à vrai dire qu'un tissu de contradictions. Le gd Tout quand on veut le serrer de près s'évanouit; seuls les individus ont une existence ferme. C'est donc l'individu qui doit être pris comme base et comme centre de toute spéculation sur l'ordre du monde. L'espèce, soit pour lui et est pour lui même en même temps que pour d'autres individus. Nous cherchons donc avec raison dans une exclusion de la finalité observable une garantie pour la destinée non des êtres collectifs mais des individus. (126 33) ——— La recherche que nous entreprenons dans un tel esprit est analogue à celle que K s'est proposée dans les postulats de la raison pratique. Reprenons nous celle-ci et voyons en là ce dessous est. K reconnaît ... 3 postulats; liberté, immortalité, Dieu. Selon K la liberté se pose sur l'existence d'une loi absolument vide et pure; car elle est pour lui la loi morale. Tout sur une loi non phénoménale la liberté est l'action d'un sujet nouménal et elle est identique à l'exercice même de la loi morale. Mais le nouménal n'est que vanité; d'autre part une volonté identique à la loi ne serait plus une volonté libre, mais réalisée. K n'est donc pas heureux dans sa manière de concevoir le postulat de la liberté. Pour expliquer l'harmonie du bonheur et de la vertu réclamée par la nature humaine comme complément de la morale, K fait appel à Dieu en entendant par là un auteur intelligible du monde. Le recours au noum. est inadmissible en principe comme l'autre; avant de chercher pour l'accord voulu des lois et des moyens en dehors des φ.n. il faudrait avoir prouvé qu'on ne saurait trouver dans les rapports phénom. approfondis et prolongés par delà l'observation, des voies et moyens suffisants. Pour assurer la marche indéfinie vers la sainteté que la loi morale commande, K postule l'immortalité de l'âme. Mais pas n'est besoin de restaurer cette idole de l'âme: une persistance indéfinie de la personne avec son identité suffit parfaitement. Nous devons corriger la théorie kantienne des postulats et la conception consistera ... K ... avant plus sortir des phénomènes à invoquer au besoin ... les nouménaux de simples lois. -a

La moralité n'est point comme le croit Kant d'un ordre étranger aux φ. Toute morale ne commande pas de faire absolument et en tous les sens abstraction du bonheur, et elle se présente elle-même comme un bien lié à des passions nobles, comme une fin distincte des autres sans doute, mais entrant néanmoins sous l'idée générale de fin. Donc le bonheur et la moralité doivent être au fond solidaires. Au lieu de professer comme K sous prétexte de valeur faire aux postulats de la raison prat. le [illegible] des φ, il faut se contenter de creuser et d'étendre l'ordre téléologique du monde phén. Cet ordre est trop manifestement sujet à deux exceptions terribles : mort, mal moral. Mais la question est précisément de savoir si la mort est en réalité une nécessité du monde phénoménal. Le mal moral, on le voit avec clarté est une suite de la liberté et la liberté parce qu'elle est la condition du bien moral est du même coup un bien incomparable. On voit dans quel sens il faut corriger la théorie des postulats. [illegible] Reprenons un à un en suivant les exigences de la méthode phénoméniste, les 3 postulats correctement compris par Kant (142-60). — La liberté est un postulat ; nous avons conscience de notre liberté, si l'on entend par là que chacun trouve [illegible] de sa conscience la conviction qu'il est libre. Mais il ne veut pas dire que la liberté soit garantie par la conscience à titre de fait, de réalité par delà les apparences. Pour que la liberté soit réelle il faut que l'ordre du monde comporte en harmonie avec ce que se représente notre conscience des futurs contingents possibles véritablement et en eux-mêmes, bref l'affirmation d'une harmonie entre une conscience individuelle [illegible] les [illegible] à cette cause dépasse la portée de la conscience individuelle. La liberté, comme la divinité et l'immortalité est bien un postulat. C'est seulement le 1er [illegible]. Car d'une part c'est par elle que la moralité devient qq. chose de + qu'une apparence, [illegible] prend le sens d'une valeur cosmique et effectivement existante. D'autre part c'est d'elle que dépend sans parler de sa propre affirmation, l'aff. des autres postulats. Quant aux motifs d'affirmer la liberté, il faut simplement, dit R, les rappeler sous une forme concise afin de ne pas [illegible] une discussion qui doit paraître épuisée après l'analyse des fonctions humaines et celle de la certitude. Ces motifs ou questions sont au nombre de 4. 1° La philosophie critique a [illegible] les systèmes qui entraînaient comme conséquence la [illegible]. 2° Une bonne conception de la moralité [illegible] que leur [illegible]

5 2 [illegible] mais seulement [illegible] 3° le [illegible]
calcul des probabilités et la loi des grands nombres ne s'intègrent dans un système de [illegible]
que dans l'hypothèse de la liberté, 4° la croyance à la liberté qui ne se heurte à aucune impossibi-
lité est tellement inhérente à notre nature que pratiquement nous ne parvenons jamais
à nous en défaire, 5° l'hypothèse de la liberté permet seule d'établir une distinction
[illegible] la vérité et l'erreur 6° si un agent parvenait à se faire passer dans sa con-
[illegible] de la croyance à la nécessité les [illegible] de la vie pratique seraient
[illegible] [illegible] esses, 7° la loi morale est une obligation; or le sentiment de
l'obligation ne se comprend plus [illegible] [illegible] Il y a toujours, dans un cas donné
deux actes possibles mais un seul (161–166). —— Du postulat de la liberté
ai[nsi] brièvement traité pour les raisons que nous avons dites, P. passe à celui de
l'immortalité. Considérons d'abord l'homme sans la liberté, c.à.d. comme une passion
[illegible] sans doute et humaines, mais enfin comme ne possé-
dant pas une faculté de +. De l'h. même ainsi réduit on ne peut pas se refuser à
dire qu'il a l'instinct de l'immortalité. Pour l'amour il aspire par + qu'elle à la
[illegible] indéfinie. D'autre part il est aisé de reconnaître que non pas relativement à telle
ou telle passion, mais relativement à toutes les fonctions passionnelles, la conscience
humaine se présente en principe sans aucune limite d'espace ou de temps inhérente
à elle. Il faut qu'il en soit ainsi puisque la conscience n'est subordonnée à aucun
phén. mais sert au contraire de condition; l'idée de la mort s'offre à l'h. seul à posteriori,
cette idée est repoussée avec horreur, malgré q.q. faits qui témoignent en sens con-
traire, la lassitude à la suite de la vie conduit au sommeil non à l'anéantissement,
les sentiments des suicidés se contredisent les uns les autres; enfin une vraie haine de
la vie serait une perversion de l'amour de la vie et prouverait qu'il est naturel.
L'analyse confirme la proposition énoncée tout à l'heure; l'h. a l'instinct de l'im-
mortalité et sa destinée lui paraît être celle d'un immortel. Que révèle le jeu des passions
chez les vivants en général? Au cours de la vie présente les passions acheminent
les êtres à leur fin, elles annoncent et assurent la destinée des êtres. C'est déjà
une raison de croire qu'en nous proposant des fins qui dépassent la vie, elles nous
promettent en même temps la réalisation de ces fins. Assurément la ruine de l'orga.

XV 6

o organisme visible, la décomposition après la mort sont des faits qui frappent vivement l'imagination et paraissent démentir l'instinct de l'immortalité. Mais le fait que l'on n'y voit survivre à la décomp. de l'organisme n'autorise pas à conclure contre l'immortalité ; ce n'est qu'un fait négatif. Devant la complexité de l'univers on peut présumer qu'il y a des dessous aux apparences les + grossières (166-73). Réintégrons maintenant la liberté dans l'homme et envisageons l'homme comme soumis à la loi morale. La morale, nous l'avons reconnu plus largement que K., demande pour se compléter l'harmonie du bonheur et de la vertu ; puisque cette harmonie n'existe pas ou n'existe que partiellement dans la vie prés., c'est après cette vie qu'elle s'établira. Ce postulat de la morale n'a rien d'exceptionnel ; toute science postule un ordre, une continuation de l'ordre au delà de ce qu'elle atteint. Reste, il est vrai, à se demander pourquoi l'harm. du bonh. et d. l. vertu au lieu de se réaliser d'emblée échoue d'abord et ne s'établit que tardivement sous la condition de pouvoir disposer d'un long temps ; car cela paraît un démenti infligé par le monde à la morale. [illegible] comprendre pourquoi l'harmonie du bonh. et d. l. vertu ne se réalise que lentement au cours du temps. La liberté est la condition d'une moralité réelle et sans doute personne ne voudrait après y avoir bien réfléchi, sacrifier l'existence de la moralité pour obtenir en échange le règne d'une vie purement animale ou même celui d'une félicité paradisiaque engendrée par le jeu spontané et sans contrainte des passions naturellement et merveilleusement harmoniques. Or avec la liberté le mal apparaît ; la vie fait son entrée dans le monde avec le vice, entre aussi dans le monde du malheur. Le vice et le malheur [illegible] ne peuvent plus être immédiatement chassés parce qu'un vice et un malh. en entraînent d'autres et dans la vie d'un individu et dans les rapports des individus entre eux. Il y a une solidarité de chacun avec soi-même et de chacun avec tous qui fait durer le mal de telle sorte que la liberté d'où le mal est venu ne peut en triompher que progres. L'immortalité apparaît ainsi comme le droit au progrès ; et ce droit pour chaque agent moral, pour chaque individu. Car on prétendrait vainement se contenter pour réaliser l'accord progressif du bonheur et de la vertu d'une humanité successive de + en + parfaite, impersonnalité laquelle toutes les personnes s'épuiseraient à créer l'état bienh. dont elles ne jouiraient

XV. [illegible] Avec le progrès des personnes indéfiniment [illegible] cée, et par conséquent avec l'immortalité, l'harm. du bonheur et de la vertu qui exige ayant besoin de la longueur du temps se présente comme moralement irréprochable. Elle laisse subsister le mal phys. à l'exception de la mort définitive, car nous n'avons tenu compte que du mal moral dt la source est dans la liberté. L'explication du mal phys. exigerait que l'on pénétrât le dernier fondement de la nature, car c'est la condition sine qua non de la nature, & cette entreprise dépasse les forces humaines. N. ne prétendons pas expliquer la nature nous en partons et il nous suffit d'assurer par la moralité et l'immortalité qui permet le développement de la moralité autant de bien que la nature en comporte (173-84) —— Le postulat de l'immortalité conduit nécessairement à celui de la divinité, car l'immortalité implique la persistance indéfinie de la personne et le concours d'un monde adapté aux fins que la personne poursuit par un progrès indéfini, car sans ce concours l'harmonie du bonheur et de la vertu ne saurait s'établir et l'immortalité perdrait son sens. Mais l'accord du monde avec la moralité, l'ordre moral auquel est soumis le monde n'est pas autre ch. q Dieu ; du moins Dieu implique un tel ordre, si l'on ne [illegible] [illegible] pas en son sens primordial pour le philos. Corrélativement l'athéisme est la négation de l'ordre moral du monde, ou les systèmes qui aboutissent à cette négation, le nom d'athée convient à celui qui professe sans d'ailleurs être exclu pour cela de la moralité que le monde est vide de tout dessein moral. Il convient aussi au matér., au fataliste, au panthéiste et enfin au théologien lui-même qui entasse les uns sur les autres les attributs métaphysiques les + contradictoires en soi et les + contradictoires avec les attributs moraux de même que, de même que l'existence de Dieu signifie tout autre chose que l'existence d'une véritable personne et n'a + rien qui intéresse la morale, La conception de D. c ord moral du monde satisfait aux exig. d'une saine philos. Tout en restant volontairement indéterminée elle implique l'affirmation de tout ce qu'il convient d'affirmer et d'autre part elle évite de retourner à l'absolu. Elle implique l'affirmation de tout ce qu'il faut, car elle part de la loi morale et elle est faite pour satisf. aux exigences de l'agent moral. Quand on a bien conçu de cette manière on ne voit pas autre chose qu'une loi, il n'importe ; cette loi reste [illegible] moralement plus riche de satisfaction pour la conscience qu'un Dieu di[illegible]

sonnel mais qui ne l'est pas et qui en … dant la personnalité perd tout XVIII
ce qui pouvait le rendre moralement intéressant. D'un autre côté en concevant Dieu comme l'ordre moral du monde on ne retombe pas dans l'absolu. Il a bien été dit dans le 1 Essai (p. 352) que l'absolu reparaît transformé dans l'idéal de la perfection morale, dans la suprême hypothèse d'un ordre moral réel qui enveloppe et domine l'expérience. Mais il faut s'entendre. Il ne s'agit point de sacrifier les relations au défaut desquelles il ne reste plus rien de concevable, plus rien en fait de choses moralement total. Il ne s'agit même pas de viser à une totalisation absolue des phénomènes par la connaissance de viser à accomplir la synthèse totale qui nous est inaccessible. Non : partant de la loi mor. et de ses exigences nous pourrons aussi loin que possible l'affirmation d'une loi de finalité enveloppant de proche en proche les phén. cosmiques avec lesquels la destinée de l'agent moral a du rapport. L'absolu auquel nous arriverons est donc relatif ; n. n'en considérons que la face tournée vers nous et laissons l'autre entièrement dans l'ombre. D'un autre côté nous n'avons pas la prétention de nous établir au sommet de l'ordre moral lui-même, de dominer cet ordre tout particulier et limité qu'il soit. Toutefois qu'en assimilant D. à une loi, mais une loi supérieure de finalité morale, on est bien loin de reprendre la formule Dieu est la loi des lois ; elle ne met pas l'accent sur l'aspect moral de la finalité et affecte d'autre part d'embrasser beaucoup plus qu'il ne nous est nécessaire (185–193).
En somme si nous voulons caractériser la méthode par laquelle nous essayons d'établir les 3 postulats de la R. prat., voici ce qu'il n. devons dire. Nous suivons toujours une marche inductive en partant de l'h. pour élever à l'ordre du monde dans ses parties les + voisines de l'homme et ne commençant jamais par poser l'ordre du monde afin d'en tirer des déductions sur ce qui intéresse l'homme. Le principe moteur de notre induction est le cours même de nos désirs ; n. affirmons ce que n. désirons. Il faut nous faire gloire du renversement que nous faisons subir à la méthode déductive usuelle avant la critique de K. condamnée depuis et du parti que nous avons pris de déférer à nos désirs. Cette déférence envers le désir, cette confiance dans le désir honnie par l'école hégélienne et beaucoup d'autres cesse de paraître une faiblesse et une occasion d'erreur dès que l'on comprend bien la portée du désir. Le désir est la finalité même, la manifestation des voeux de la nature ; il révèle la destinée des êtres, la promesse de son accomplissement. Dès lors n. affirmons a… pleine conviction ce que nous désirons parce que nous le désirons (193–196) —— Les 2 derniers postulats et …

8v

... systèmes définis et la méthode qui les f... étant dégagée il n'y a ... à voir
sous quelles formes on peut concevoir que l'immortalité se réalise et quelles précisions il
est licite ou nécessaire d'apporter touchant la nature de Dieu (196-7). Pour découvrir quel
est le moyen par lequel l'immortalité se réalise, il faudrait avoir une connaissance complète
de la nature, connaissance qui n'est pas à la portée de l'homme. Indiquons seulement sous quelles
manières suivant quoi l'immort. peut s'accomplir. L'hyp. d'une séparation radicale entre l'âme
et corps constitue dans beaucoup de doctrines un véritable miracle ; chez Priestley
p. ex. aux yeux de qui l'âme mortelle par nature puisqu'elle est matérielle, ne
se laisse pas d'être soustraite à la destinée commune des choses matérielles grâce à une
volonté spéciale de Dieu. Chez les philos. et chez Desc. lui-même l'hypoth. a des inconvénients.
Certes l'idée d'une âme séparée et purement spirituelle n'a rien de contradictoire en
soi et D. a distingué avec raison comme n'ayant rien d'identique la pensée
et l'étendue. Mais il ne suffit pas qu'une hypothèse ne soit pas contradictoire ; il faut
encore qu'elle ait des raisons pour elle et ne soit pas arbitrairement posée. Or la
séparation de l'âme et du corps est une hypothèse que rien n'autorise. En bonne méthode
il ne faut pas sortir quand on fait des suppositions, de l'ordre empirique des choses :
groupements de ph. habituels à nos sciences, tels lorsque nous voyons fonction-
ner dans la nature. D'ailleurs une âme séparée ne serait point à l'abri de la mort.
Elle pourrait périr par anéantissement graduel sinon par décomposition, d'autre part elle
pourrait périr aussi par une décomposition non pas matérielle sans doute, mais par
une dislocation des fonctions dont elle est la somme. Il y a d'autres hypothèses que la
doctrine des âmes séparées et conformes aux principes de méthode rappelés (197-205). Indi-
quons d'abord en particulier les lignes générales d'une interprétation de l'immortalité au
moyen de lois naturelles analogues à celles que nous observons. Il faudra admettre une
personne future donnée comme la personne présente sous des conditions physiques
et organiques et que cette seconde personne est la continuation de la 1re. Contre cette
supposition y a-t-il qq. objection décisive ou peut-on même trouver dans cette suppos. qq ch.
d'absolument étonnant ? Il n'y a rien d'impossible ni même d'étonn. dans le fait de l'appar.
future d'une personne sur la base d'un organisme approprié ; ce ne serait là q. l'espèce
de ce qui se voit chq. jour. L'impossible et l'étonnant viendraient de ce que la personne
née à continuer la personne actuelle se ... unité qu'elle a avec son org. a...

9v

XV. 10 Mais l'identité d'organisme n'est une chose matérielle puisque XV 10
les parties composant un organisme changent sans cesse; l'identité d'organisme ne peut résulter que d'une loi et de son côté l'identité de conscience est aussi l'effet d'une loi, l'effet de la mémoire. Or n. voyons les lois faire l'identité à travers les diversités les + profondes, p. ex depuis l'oeuf jusqu'à l'adulte, ou comme chez certains animaux par delà des métamorphoses. A vrai dire une personne, c'est une évolution, une histoire. Soit dira-t-on les transformations les + profondes ne sont point obstacle à l'identité, mais dans le cas qui nous occupe la difficulté vient de l'interruption apparente des φn entre les 2 personnes à relier en 1 personne, de l'absence de toute filiation assignable pour rattacher la 2e pers. à la 1re. Cependant sans cela il n'y aurait pas de question. Le point est de savoir si la non constatation d'un lien entre les 2 pers. supposées comme se succédant doit entraîner la négation d'un tel lien. Elle le devrait si on se plaçait dans la même condition qu'un savant qui travaille sur des φ. qui par hypothèse doivent être palpables; il est clair que si ce savant ne découvre rien, il doit dire qu'il n'y a rien, ou à ll moins se garder d'affirmer qu'il y a qq ch. seul. La quest. q. n'occupe se pose dans de tout autres conditions et il serait intolérable de prendre en face d'elle la même attitude et de déclarer que ce qu'on n'observe pas n'est pas et peut être même que ce qu'on n'observe pas ne sera jamais observé. Loin de s'en tenir à cette attitude négative, il faut en appeler du connu à l'inconnu (205-15) Il y a bien des façons de se représenter le lien qui unit
personne présente à la personne future; cette pluralité d'explications possibles marque d'un côté que n. sommes tr. éloignés d'la c. en pareille matière et de l'autre côté elle tend à prouver la consistance de la supposition d'un lien en général et quel qu'il soit. La 1re hyp. q. se présente est celle d'une succession des 2 personnes par delà interruption radicale. On invoquera l'intermittence qui coupe invinciblement toutes les sortes de φn; car, comme nous le savons la discontinuité est partout à cause de l'impossibilité de l'infini en acte. On considérera le mde comme sorti d'un cataclysme et comme devant finir par un cataclysme ou bien comme soumis à des évolutions et dissolutions graduelles, de l. cas comme périssant et renaissant. Et c'est sur la base d'une palingénésie cosmique que l'on admettra une palingénésie des personnes; on ne dira pas que comme après l'accomplissement de la gde année platonicienne le mde repasserait exactement par les mêmes phases, entraînant la réapparition d'une Athènes et d'un Zénon entièrement pareils à ce qu'ils furent précédemment; on dira qu'un mde nouveau continue et développe l'ancien, que des personnes nouvelles continuent et développent les anciennes. (215-20) L'hyp. q. n. venons d'indiquer est la + éloignée qu'il se peut des données de l'expérience et celle qui fait le + appel à l'imagination. Voici une autre hyp. plus limitée en un sens et par ailleurs plus aventureuse. Elle consiste à admettre que les diverses périodes de l'existence d'une même personne se développent dans des ré[g]ions diverses du monde p. ex dans des astres différents; ou bien encore sous sa forme typique

10v

XVII l'hyp consiste à admettre que personne vit tantôt dans 1 monde, un, tantôt dans l'autre de plusieurs mondes qui se compénètrent parce que les phénomènes qui les constituent n'ont absolument rien de commun en tant que φ. perceptibles. Cette hyp aurait le mérite de rendre compte du fait bien acquis que n n communiquons aucunement avec les morts. Pour parler en passant d'un autre φ. bien acquis à savoir q n n'av pconscience d'une existence antérieure, on peut l'expliquer en disant que la consc. embrassant les diverses vies successives est réservée pour plus tard, on peut dire aussi et mieux que la vie actuelle est la 1ère vie; à t l moins n'y a-t-il pas d'intérêt à supposer une vie antérieure, la vie future étant la seule que réclame la morale (220-28). Une 3' hyp s'offre encore pour se représenter le passage d'une vie à l'autre : c'est celle qui consiste à admettre au lieu d'une intermittence des fonctions organiques et ψ la perpétuité de ces mêmes fonctions qui seraient seulement tantôt plus développées et tantôt plus enveloppées. Cette hyp n'est pas nouvelle, ni les précédentes; car au fond l'h, à la sollicitation des intérêts passionnels et moraux n'a pas manqué de s'aviser de toutes les manières possibles de concevoir son immortalité. Tout à l'heure, c'était l'hyp des transmigrations que nous reprenions; seul. nous n'en conservions que les éléments les + généraux et les + indispensables. Maintenant c'est l'hypothèse des âmes matérielles, des âmes envisagées de la façon la + naïve comme une réduction du vivant total et bien entendu sans support métaphysique. Cette hyp on fait appel à ce que la bonne foi reconnaîtra volontiers d'inconnu et de profond dans les φ biologiques; on se représente comme origine et comme résidu des organismes, des germes. On peut d'ailleurs concevoir ces germes comme évolutifs et non plus avec Bonnet après Leibniz comme de petits organismes géométriquement semblables aux grands. Ce qu'il y a d'essentiel en eux peut consister dans ce que Cl Bernard appelle la formule organique de l'évolution d'un vivant, la tradition organique (229.241). Ces dev hypoth qui se prêtent toutes à nous faire concevoir les voies et moyens de (la liberté) l'immortalité demandent toutes comme complément qu'on y adjoigne l'idée d'une solidarité entre l'état de progrès ou de déchéance de la 1e pers. et l'éd 1 2 de telle façon qu'il résulte de là un système naturel de peines et de récompenses. D l 3' hyp l'idée de tradition organique nous permet aisément d'imaginer que les modifications bonnes ou mauvaises imprimées dans l'organisme par le jeu des passions, retentissent sur le germe et sur le nouvel organisme qui sort du germe. (240-4). L'idée de la collaboration des lois organiques avec la loi morale nous ramène à l'idée du Bien général et cosmique, à l'idée de la divinité. T S I ou non lutte, est-il nécessaire de poser l'idée de D. au moyen de la personnalité (196)? Le pt de v à nous est aussi favorable que possible à la doctrine de la personnalité de Dieu puisque nous partons pour nous élever à Dieu non de considérations ontologiques mais d'un des attributs de la personne, de son attribut par excellence la moralité. Aux anciennes preuves par l'existence de D ou par la causalité, nous tendons à substituer une preuve par la finalité différente de l'ancien argument des causes finales et bien propre à nous faire admettre que D. est une personne. Voici la preuve; Dieu existe à titre de finalité suprême du mde, mais la finalité étant toujours donnée représentation dans une conscience, tel doit être aussi le cas dans l'espèce; Donc D. finalité du mde est en même temps une personne.

11v

XV 12. Tel est donc le raisonnement très simple qui nous amènerait à conclure en faveur de la personnalité de Dieu. Mais si bien articulé qu'il paraisse ce raisonnement souffre d'un vice rédhibitoire ou même d'un double vice; il réintroduit la synthèse totale des fins que nous savons tout spécialement frappée d'impossibilité et en outre il prétend expliquer la finalité universelle en la plaçant en D. Or c'est expliquer le même par le même; car la finalité universelle où qu'on la fasse résider est toujours ce qu'elle est et elle n'est pas plus abordable sous une forme que sous l'autre. Il ne se peut donc pas que la personnalité de Dieu soit exigée par la finalité cosmique. Rappelons nous d'ailleurs que cette finalité n'est pas pour nous la synthèse totale des fins, qu'elle est seulement une induction limitée toute semblable à celles que se permettent les sciences (245-59). Veut-on maintenant que la personne divine soit adéquate non à la finalité totale mais à cette finalité limitée? Alors la personnalité de D. est une question légitimement posée. Mais le Dieu personnel que l'on concevra de ce pt de vue ne nous donnera plus une explication des lois du mde, il y sera lui-même soumis; afin de rester intelligible il pourrait bien sans doute posséder la perfection morale, être τέλειος, il ne saurait être ἄπειρος; enfin limité en lui-même, il sera encore limité par rapport à nous, limité par notre liberté de laquelle nous partons comme d'une donnée et il serait puéril d'imaginer que nous tenons de lui notre liberté comme un don gratuit, la création étant une fiction sans fondement indigne d'arrêter un philosophe. Le Dieu personnel qui n'explique plus rien est-il du moins un complément inévitable moralement de notre thèse sur la divinité, ou bien seulement une addition permise, mais arbitraire à cette thèse? La réponse ne saurait être douteuse; c'est une addition arbitraire. Voilà pourquoi le Dieu dont nous venons de parler est unique sans doute, du moins nous en avons parlé comme s'il était unique. Mais en réalité il ne fait plus obstacle au polythéisme, supérieur aux autres êtres il peut l'être; il n'est pas cependant d'un ordre absolument différent du leur; il est rex hominum deorumque, rien de plus. La vie étant ainsi ouverte au polythéisme on remarquera d'une part qu'il peut y avoir des personnes divines non issues de l'humanité et d'autre part que le progrès moral des hommes vers la sainteté est susceptible d'amener en fin de compte des apothéoses. Seul avec une pareille discussion nous sortons de la philos. Il est impossible que la philosophie nous fournisse des raisons morales urgentes et précises pour décider entre le polythéisme et le monothéisme comme elle nous en donnait pour croire aux postulats. Philosoph. nous sommes dans le domaine de l'arbitraire. La φ. ne peut plus se prononcer qu'en se faisant critique de la religion, c. à d. en empruntant à l'hist. des données positives. Tout au + pourr. n. invoquer pour diriger notre choix un principe très général savoir l'analogie qui existe entre le monothéisme et le polythéisme et les formes politiques des gouvernements. Malgré la possibilité des doctrines mixtes en théologie et en politique, on doit dire d'une manière générale qu'il y a correspondance entre la doctrine de l'unité en théologie et la monarchie, entre la doctrine de la pluralité et la démocratie. Les races d'hommes qui ont institué chez elles la démocratie, qui ont cru à la réelle dignité des personnes, à la valeur morale du monde, ces races ont eu pour principale croyance la croyance .....

à l'immortalité qui les conduisait au poly-
théisme et ces mêmes races d'esprit large et tolérant
ont repoussé le monothéisme des dieux nationaux qui disent
"je suis celui qui suis". La supériorité morale paraît donc
être du côté du polythéisme. Mais encore une fois cette considé-
ration quoique très générale n'est plus de la philosophie
proprement dite. Nous n'avions à la fin du second Essai
qu'à déterminer les probabilités morales d'une foi philosophique
or au point de vue philosophique il suffit de croire à une
loi de finalité dont les êtres qu'elle intéresse sont eux-mêmes à
la fois la matière et la forme. (250-268)

La théorie que nous venons d'exposer appelle qqs ex-
-plications et aussi qqs objections. Ce sont surtout des
explications qui paraissent appelées par la manière dont
M. R. présente le premier des trois objets de croyance morale
qu'il admet avec Kant. La liberté selon M. R. est le premier
des postulats ~~[illegible]~~ elle est un postulat. Cela revient à
dire que conformément d'ailleurs aux assertions constantes
de M. R. la liberté n'est pas un fait de conscience en entendant
par là une chose établie comme vérité de fait par la conscience.
Or selon M Fouillée (Crit ds syst de morale contemp. p 120) il
n'y a rien de plus surprenant que cette impossibilité d'avoir
conscience de la liberté dans le criticisme. Pour le criticisme
en effet il n'y a pas de chose en soi : comment donc la
liberté qui est phénoménale échapperait-elle à la conscience
elle ne le peut ; elle doit être un fait de conscience et non un
postulat. M. R. a répondu dans la Critique philos. de
février 1886. p 14. Chacun dit il trouve dans sa conscience
la conviction qu'il est libre. La question est de savoir si qqchose
correspond à cette croyance et pour l'affirmer ou le
nier il faut dépasser la conscience. L'affirmation en effet
suppose qu'on mette en jeu non seulement la conscience
mais encore le monde. Or une affirmation portant sur
l'ordre caché du monde c'est précisément un postulat.
L'affirmation disons-nous met en jeu le monde lui-même
car voici ce qui se passe. Je crois que je puis accomplir ou
non telle action. Mais si vraiment il n'y a qu'un seul événement
de possible dans le monde, si les autres êtres par lesquels se
réalisera ma résolution ne peuvent au moment où je
vais agir que dérouler telle série de phénomènes et
non la série opposée, il est clair que en réalité, je ne
puis amener la production que d'un événement unique
déterminé et nullement ambigu. — On dira sans doute que
la réponse de M R. ainsi présentée concerne l'efficacité de

8v

la résolution au dehors et non le pouvoir tout interne de choix qui constitue pourtant tout l'essentiel de la liberté. C'est sur ce terrain de la résolution intérieure qu'il paraît impossible d'admettre que rien échappe à la conscience et qu'il y ait ds l'âme [illegible] qui lui demeure cachée. Mais M. R. entend certainement que sa réponse peut se transporter sur le terrain intérieur. Il dirait qu'on doit distinguer entre la conscience telle qu'elle est en fait à un certain moment dans un être et la conscience beaucoup plus large et complète qu'on peut concevoir à la place de la conscience de fait de même qu'il faut distinguer entre la représentation pour chaque homme à chaque moment et la représentation en général. Or la conscience de fait peut parfaitement ne pas saisir un déterminisme qui existerait pour en soi, en soi c.à.d. pour la conscience idéale pour la conscience adéquate à tout ce qui se passe dans une personne. Ainsi la liberté comme réelle et non pas simplement apparente n'est pas un phénomène immédiat, elle appartient non au premier mais au second ordre de la certitude. Même au point de vue du phénoménisme elle est et reste ou du moins elle peut être et rester un postulat.

Ce sont aussi des explications qu'il faut apporter à propos du postulat de l'immortalité tel que Kant le prescrit. Ce postulat se distingue radicalement du suivant : celui de Dieu ou du souverain bien. Ce premier est en d'autres termes c'est une chose pour Kant que le progrès de l'être raisonnable fini vers la sainteté. c'en est une autre que l'accord entre la vertu et le bonheur. Un être raisonnable pourrait en traversant une série de natures analogues à celle au milieu de laquelle nous vivons acquérir un haut degré de perfection morale sans avoir fait pour cela un seul pas vers le bonheur. Chez M. R. les deux postulats semblent à première vue un peu confondus l'un avec l'autre. Lorsqu'il dit que l'immortalité est le droit au progrès, M. R. entend bien sans doute parler d'un progrès de la vertu mais on voit qu'il songe en même temps à un progrès dans le bonheur. Est-ce donc qu'il a en réalité commis une confusion et mêlé sans le vouloir deux choses qui devraient rester distinctes selon la logique du système ? Il n'en est rien. Nous ne sommes pas en face d'une confusion mais bien d'une identification volontaire dont nous avons seulement à découvrir la raison. La raison c'est que M. Renouvier est au fond naturaliste. Nous voulons dire qu'il ne tient pas la nature pour hostile ni même étrangère à la moralité. Quoiqu'il soit assez embarrassé en présence du mal physique du mal purement physique et qu'il accepte ce mal comme un fait sans essayer de l'expliquer comme il le fera plus tard par un abus de la liberté. Il n'en est pas moins vrai que la nature est liée à un ordre de choses foncièrement bon et spontanément harmonique avec la moralité. Si la moralité est séparée du bonheur ce n'est que par des [illegible]

9v

Nbr

15 de prolonger l'exercice de la liberté dans le sens de la [illegible]
vertu pour que le bonheur se retrouve d'accord avec la moralité.
M. R. en un mot croit à une justice immanente. Il s'est parfaitement
rendu compte de son opposition avec Kant sur ce point. Il a très bien vu
que Kant professe le [illegible] des phénomènes et c'est en connaissance de
cause qu'il a lui professé le phénoménisme, qu'il a fait consister
l'essentiel de la Critique de la R. pure dans l'analytique transcendentale
et que moralement parlant il a pris au sérieux le [illegible] de [illegible]
en le complétant par d'autres mondes du même type. S'il a cru
être un Kantien plus fidèle que Kant à l'esprit du Kantisme, il a
été sans se dissimuler son hétérodoxie et en commençant par
interpréter consciemment l'esprit du Kantisme autrement que Kant.

Le postulat de la divinité est pour M. R. le grand postulat,
celui qui réunit les 2 postulats kantiens de l'immortalité et de la [illegible]
et peut être même les trois postulats. La liaison du postulat de
la divinité avec celui de l'immortalité est évidente, en vertu
de ce que nous disions il n'y a qu'un instant. Et pour ce qui
est de la liberté, on peut considérer que la conscience de fait qui
croit à la liberté se trouve d'accord avec la conscience idéale et
complète, cet accord qui ne se fonde pas sur un savoir
est en somme l'heureux succès d'un instinct. Or on se souvient
[illegible] ailleurs on va voir de nouveau dans quelle large mesure le
postulat de la divinité est une proclamation du bon [illegible]
et du bien fondé de l'instinct. Le postulat fondamental
c'est l'affirmation d'un ordre de finalité enveloppant les
phénomènes, connus ou pressentis, et les subordonnant tous
l'existence et aux besoins de la personne morale. Or on n'a
pas oublié que pour M. R. la divinité essentiellement et plus
1 – physiquement n'est pas autre chose qu'un tel ordre. Aussi
les difficultés que peut soulever le postulat de la divinité chez
M. R. sont elles générales, et même quand elles sont spéciales, elles
conservent une portée générale. La difficulté générale
que soulève la théorie Kantienne des postulats c'est que
cette théorie risque de rétablir ce que la critique de la R. spéculative a
rejeté. On se demande avec inquiétude de quel droit le noumène
réduit à la fin de l'analyt. transcend. à un rôle purement
limitatif, reprend la qualité de réalité positive. La théorie des
postulats chez M. R. ne paraît pas entraîner d'infidélité au
phénoménisme : la question est de savoir si elle ne rétablit pas, contrairement
aux conclusions du premier essai la représentation d'une
synthèse totale des phénomènes. M. R. peut se contenter
pense-t-il d'étendre un peu, de prolonger les lois de finalité
que l'observation nous révèle : "des inductions toutes semblables
à celles des sciences" lui suffisent à ce qu'il croit. [illegible]
il faut bien totaliser tous les phénomènes donnés,

10v

simultanément dans le monde pour dire que la
destinée des personnes est le suprême souci du monde, et il faut
même en un sens totaliser tous les phénomènes à venir
il faut en totaliser du moins les chefs généraux, les fins
générales pour assurer qu'un jour ne viendra pas où le monde
proposera d'autres fins que l'existence et le développement
des personnes, que jamais il ne se proposera d'autres
capables d'éliminer celles-là. – Sans doute l'ordre de
de finalité dont nous avons à admettre l'existence, nous ne
l'atteignons pas par un savoir, nous ne faisons qu'y croire.
C'est entendu. Ce serait trop déjà que de poser la synthèse totale
comme réalisée dans la conscience. – La difficulté se présente d'ailleurs
autrement et sous cette nouvelle forme elle est encore plus pressante :
considérons exclusivement une pluralité de personnes ayant chacune sa
destinée et projetant chacune devant soi une loi de finalité ; ce n'est
pas assez pour assurer la réalisation du bien. Il faut que les destinées
soient liées et harmoniques, il faut que les personnes soient dans
un monde après la vie présente, comme dans la vie présente.
En un mot il faut comme la pensé plus tard M. R., que toutes
les lois individuelles se combinent et fassent une unité. Mais
cette unité n'est évidemment qu'un autre nom de la synthèse
totale. Et maintenant ce n'est pas tout. Voilà une loi de [illegible]
lois qui par définition déborde les individus. Allons-nous, [illegible]
[illegible] que la conscience totale est irreprésentable pour une conscience
quelconque, poser cette loi en soi comme une chose ? [illegible] par sa
façon de concevoir la finalité en fait plus que qui [illegible] soit un
mode de la conscience. La loi totale de finalité ne peut donc pas [illegible]
lui exister autrement que dans une conscience. [illegible]
pas réaliser dans cette conscience l'absurde totalité de toutes
lois particulières à venir ; peu importe ; [illegible] elle
toutes les fins d'une manière générale, [illegible]
Ce sera encore là une synthèse totale bien que [illegible]
totale non pas en soi, mais représentée et connue. Il [illegible]
celà que la synthèse soit au-dessus des prises de l'homme [illegible]
à, et c'est assez, une conscience où elle se pose. Voilà
la synthèse de M. R. a fini par arriver en fait et où, [illegible]
sa logique interne le conduisait. Il résulte de celà que, comme
nous le craignions dès l'abord, la théorie des postulats ne
s'accorde guère avec la conclusion négative du Premier Essai

— — —

VIII.

Les principes de la nature.

Le second essai nous a amenés sur les confins de l'histoire car après l'étude des principes abstraits puis celle de l'homme comme conscience individuelle l'étude de l'homme en tant que suivi et accompagné d'autres hommes et pour viser un point précis nous avons dû toucher à la religion en terminant le second essai et la religion est incontestablement chose historique. Il semble donc que nous devions maintenant nous attacher à l'histoire sans plus attendre. Cependant il reste un domaine que nous n'avons pas exploré c'est celui de l'être en dehors de l'homme et de l'animal même pour autant que nous nous en sommes occupés dans la psychologie. Or ce domaine sert de milieu à l'homme. L'étude philosophique de la nature se trouve donc réclamée comme complément de celle de l'homme au sens où nous avons étudié l'homme dans le second essai. Sans doute nous avons déjà dans cet essai touché à la nature mais ça été par un point seulement ; nous avons envisagé le monde du point de vue moral seulement et en partant de l'homme. Il nous reste à prendre la nature en elle-même et si nous avons à la considérer une fois de plus dans son rapport avec l'homme, cela va être cette fois en partant de la nature. On entrevoit le champ que nous devons parcourir. Il nous faudra nous occuper de l'être le plus élémentaire, des principaux composés qui se forment avec les êtres élémentaires, et des principaux faits composés qui se forment avec les faits simples, puis des phénomènes biologiques, puis des cosmogonies tant morales que physiques c. à d. de l'origine du monde, de l'origine des espèces, de l'origine de l'homme. Parvenus à ce dernier point nous aurons rejoint le second essai et nous n'aurons plus qu'à passer à l'histoire. Mais on voit qu'avant d'y passer il fallait traiter des principes de la nature. Tel est le titre du 3e Essai (1 .. 10). Nous nous attacherons à cet ouvrage tel qu'il est dans la première édition (1864). Il pourra nous arriver de recourir à la 2e édit. pour quelques éclaircissements ou compléments homogènes à l'esprit de la 1re édition et dans ce cas nous avertirons que nous nous référons à la 2e édition. Mais nous ne devons pas fonder les grandes lignes de notre exposition sur le texte de cette 2de édition, car elle date de 1892 et appartient très décidément à la dernière phase de la pensée de M. R.

Quelle est l'essence la plus générale de l'être, la forme commune à tous les êtres individuels ? Par l'analyse de l'idée de représentation en général nous avons appris à distinguer dans cette idée 3 aspects : le représenté, le représentatif et la représentation comme union des 2 premiers termes. L'être ne peut donc être conçu que comme représenté représentatif, ou synthèse de l'un et de l'autre.

2r

Définir l'être comme un représenté pur, c'est admettre le réalisme matériel. Or ce système est insoutenable car si l'on élimine la conscience et avec elle la finalité et la causalité, si l'on élimine ensuite les qualités liées à la sensation et inconcevable sans elle, si l'on élimine enfin pour éviter la contradiction de l'infini actuel la durée, l'étendue et leurs dépendances, il ne reste plus rien pour constituer le représenté pur qui dès lors s'évanouit. A vouloir définir l'être par le représentatif exclusivement on arriverait à l'idéalisme ; mais prise dans toute sa rigueur cette doctrine est difficile même à concevoir ; à peine en trouverait-on un exemple dans la théorie indienne de l'illusion universelle ; car pour l'égoïsme philosophique ce n'est déjà plus un idéalisme pur attendu qu'il reconnait que le représentatif est nécessairement pour lui même un représenté. Ne pouvant accepter ni le réalisme matériel, ni l'idéalisme proprement dit, devrons nous faire consister l'être dans l'idée d'Hegel, c-à-d dans un sujet où le représentatif et le représenté sont identifiés et duquel ils se développent progressivement et inégalement, c-à-d avec prédominence de l'un à certain degré de l'être et de l'autre a certain autre degré ? Non : ce système est inadmissible parce que au lieu de poser simplement l'inséparable union de deux éléments distincts il pose la confusion des deux dans un sujet, dans une chose. Il n'y a de bon en lui que la ~~réunion~~ réduction de la connaissance tant objective que subjective à la représentation, c'est à cette vérité qu'il faut

2v

 se tenir sans la défigurer par aucune add- (3)
ition malheureuse. En conséquence, l'être doit être conçu
comme consistant en des consciences qui sont des représentatifs
pour lesquels il y a au dehors des représentés. Si l'être est ce que nous
venons de dire, on voit aussitôt que la théorie de la nature ne peut être
qu'une monadologie, pourvu bien entendu qu'on n'installe pas
une entité métaphysique au fond de la monade et qu'on voie
dans la monade un groupe de phénomènes sous la règle des
catégories. Parmi les catégories en tant qu'elles jouent ce rôle
deux seulement appellent des observations : l'étendue et
la causalité. L'observation que réclame l'étendue est importante
mais brève ! les êtres se représentent aux autres êtres et à eux-mêmes
sous la forme de l'étendue, l'étendue a donc dans la représentation,
naturellement et non ailleurs, une réalité aussi pleine et entière
que celle d'aucune autre catégorie : la monade est étendue
aussi réellement étendue que cela peut s'entendre raisonnablement.
Quant à la causalité il est bon de rappeler en quoi elle consiste.
La causalité consiste dans la donnée de faits constamment
successifs et liés par une force. Mais cette liaison établie par la
force ne signifie nullement que le second fait sort du premier.
Que le premier fait soit donné, cela ne dispense pas le second
d'être donné à son tour et cela à titre de fait originel et
irréductible. La force est une représentation qui accompagne
les termes de la relation causale mais qui ne change rien à
leur rapport ; que ce soit entre 2 phénomènes internes ou entre
un phénomène interne et un externe (4. p. 46) il n'y a
jamais entre les termes de la relation causale qu'une har-
Leibniz a excellement le problème de la causalité et la
solution qu'il en donne serait parfaite s'il n'y avait introduit à tort
l'idée de préétablissement de l'harmonie. Si on supprime cette
surérogation on voit que le rapport de causalité se réduit
à ceci sauf à y ajouter la représentation qui s'appelle la
force : tel fait, et même tel fait extérieur appartenant à un
être différent, étant donné tel autre fait apparaît dans
~~un~~ certain ~~[illegible]~~ être. Il ne faut chercher dans la
causalité aucune liaison de plus. Celui qui a vu
cela et qui ~~dit~~ plus a reconnu l'existence de la liberté
dans la conscience, celui-là n'a plus rien de capital
à apprendre en philosophie. Il n'a plus qu'à approfondir
des détails (10-20)
Voilà la notion générale de l'être "fixée avec une certitude
rationnelle" par une conséquence directe de nos principes
fondamentaux (p. 14) Nous pouvons maintenant avec
une certitude non moins rationnelle ajouter une
détermination de plus en ce qui concerne la nature
des êtres élémentaires ultimes. Nous le pouvons en considérant
ces êtres dans leurs propriétés numériques et géométriques.
et par application de cette proposition que le continu
mathématique ne peut pas exister en acte. Cette
proposition nous mène immédiatement à conclure que
l'atomisme est le vrai et en outre à nous représenter

3v

Si l'on entendait par atome, avec l'ancien atomisme une petite étendue
concrète, l'atome renfermerait la contradiction de l'infini exacte et serait de
ce chef sujet à impossibilité. Mais à bien prendre les choses l'atomisme
s'impose. Voici en effet la question: Devons-nous, en toute circonscription
locale à 3 dimensions, si petite soit elle, placer un être agissant?
Sans doute oui, vide peut n'être que relatif. Ce qui est vide d'air peut n'être
pas vide d'éther, et d'une manière générale, des choses de qualité radicalement
différentes peuvent se compénétrer les unes les autres, de sorte que si l'une n'est
plus, d'autres soient. Néanmoins ce dénombrement d'êtres s'arrêtera-t-il
ou non? Il faut bien qu'il s'arrête sous peine de contradiction. Donc il y a des
vides et des pleins, et ces pleins sont en nb limité. Ce sont ces pleins
qui sont les atomes. Que sont ces atomes? Puisqu'on ne saurait voir en chacun
d'eux une petite masse continue, les atomes ne peuvent être que des points mathématiques
sièges de forces et leur étendue doit consister simplement en une sphère d'action de la
force autour du point où elle réside. C'est à dire que la raison nous impose
une conception atomistique dans le genre de celle de Boscovich avec le
réalisme de l'espace en moins. (voy. sur cette différence seconde édition
1-53) Ajoutons que la preuve rationnelle pure, qui pourrait au besoin
se passer d'appui extérieur, est confirmée et par le fait général que les
théories physiques requièrent l'atomisme, et par ce fait particulier que
selon les calculs indépendants et concordants de Poisson et de Cauchy
une matière continue serait, comme Descartes l'avait déjà conçue
sans aucune solidité ni consistance et se réduirait à une sorte d'atmosphère
vague (voy. p. 25 note, p 34 note, et Cf. 2° éd. 1, 47) Ainsi la matière est
composée d'atomes et ceux-ci sont des points mathématiques servant de
sièges à des forces qui étendent ~~leur~~ action autour des points. La
conception se précise si l'on définit les forces dont il s'agit. Or c'est ce qu'il
est possible de faire en s'appuyant une fois de plus sur des
considérations rationnelles et philosophiques encore quoique
n'ayant pas la même nécessité démonstrative que celles dont nous
venons de nous servir. Tout être étant d'après nos principes, une
conscience, l'atome ~~soi~~ même se pose pour lui d'une part, et
d'autre part pour d'autres atomes. Il faut donc admettre pour le
constituer une force qui accomplisse ces deux actions ou si
l'on veut deux forces; qu'il y ait ~~une~~ force sous deux modes
deux forces, cela importe peu mathématiquement et pour l'application
du calcul, mais l'hypothèse d'une force unique représente mieux l'unité
de chaque être élémentaire. En tant que l'être élémentaire se pose pour
soi, se sépare de tout le reste et se fait un asile inviolable, la force qui le
constitue est répulsive. en tant qu'il se manifeste au dehors, la force qui
le constitue est attractive. impossible d'admettre l'attraction toute seule ni la
répulsion toute seule. Pour ce qui est de l'attraction il est évident que
réduite à elle seule elle concentrerait toute la réalité en un point
mathématique unique; la répulsion a semblé plus capable de se suffire et l'on
a même cru que l'action répulsive était seule intelligible et
par conséquent seule admissible, quand on voit les choses aussi on
recourt à la pression d'un milieu pour opérer les mêmes effets
que l'attraction, car on ne peut se passer de ces effets puisque à
supposer la répulsion libre de s'exercer complètement et sans
limite, elle dissiperait la réalité qui par une marche inverse à
celle de tout à l'heure se trouverait encore une fois réduite à rien.
Aussi admet on l'existence d'un milieu qui par sa pression comprime
les répulsions. Mais ce milieu devra être lui même comprimé par un autre
et ainsi à l'infini, s'il n'y a au fond des choses que des actions répulsives
Un tel progrès à l'infini, un tel appel à l'infini en acte étant
impossible, on ne [illegible] se dispenser d'accepter à

4v

76 – Côté de la répulsion, l'attraction. (5)

La répulsion agira aux distances insensibles et elle croîtra rapidement avec leur diminution ; croissance indéfinie au point de vue mathématique limitée au point de vue physique, car on comprend qu'à partir d'un certain degré d'intensité, il n'y a plus de force capable de pousser la compression plus loin. A cette limite de compression possible il faut placer le contour du corps de l'atome. Autour et en dehors de cette limite, à des distances très petites, il faut placer des attractions extrêmement puissantes ; au-delà s'exerce seulement l'attraction newtonienne s'étendant mathématiquement d'une manière indéfinie et physiquement limitée à une certaine étendue. En se représentant ainsi les derniers êtres de la matière (les particules divisibles mécaniquement, les molécules que les simples actions mécaniques ne divisent plus) on n'invoque que des phénomènes et des lois et on se passe et d'êtres métaphysiques et de qualités occultes. L'impénétrabilité n'est plus une propriété inexpliquée, elle résulte de la répulsion rapidement croissante autour du centre de l'atome. Par dessus tout on évite, et sans y retomber grâce à un atomisme bien conçu, l'absurdité de la division infinie.

Disons tout de suite qu'il convient comme on le verra plus tard (utilité) d'admettre avec Ampère trois divisions de la matière : les particules divisibles mécaniquement, les molécules que les simples actions mécaniques ne divisent plus, enfin les atomes, qui n'ont plus de divisibilité réelle. Leur existence n'empêche d'ailleurs pas l'application à la nature du calcul intégral puisque le volume de leur sphère d'action répulsive est d'une prodigieuse petitesse. – S'il fallait maintenant apporter un dernier argument en faveur de la discontinuité de la matière et de l'existence du vide, ou plutôt s'il fallait faire voir que la doctrine du vide présente une affinité remarquable avec l'esprit de la philosophie criticiste, il n'y aurait qu'à indiquer le lien qui rattache l'une à l'autre l'existence du vide et la possibilité de la liberté. Les anciens atomistes disaient que le mouvement ne pouvait pas commencer dans le plein. Descartes a justement répondu que le mouvement pouvait commencer si l'on admettait qu'il se produit non seulement sous la forme d'anneaux mais encore que toutes les parties de l'anneau entrent en mouvement en même temps. Toutefois il reste vrai que de proche en proche, tous les anneaux étant solidaires les uns des autres, tous les mouvements de l'univers le sont aussi et que par conséquent on ne peut pas dans l'hypothèse du plein admettre l'apparition d'un seul mouvement indépendant. Le vacuisme est donc requis par la doctrine ; autant on a de raison de croire à la liberté, autant on a de raison de croire à l'existence du vide. (20-29 et 79-80)

Quelle est la vue du fond de la nature qui suit de tout ce que nous avons dit ou accepté jusqu'à présent ? Les êtres élémentaires sont des consciences qu'on peut dire avec Leibniz constituées par les 3 fonctions de la force, c.à.d. de la volonté, de l'appétit, c.à.d. de la passion, de la perception, c.à.d. de la sensibilité, de l'intelligence : le tout aussi abaissé qu'on voudra. Ces êtres et leurs actions sont discrets. Ils sont discrets et le temps, et dans l'espace : les actions sont sans durée comme les sièges des forces sont sans étendue. Le jeu des forces occupe l'étendue. Les actions instantanées limitent des intervalles de temps, et de cette façon les êtres élémentaires occupent la durée par leur activité. La continuité apparente des phénomènes résulte de la fusion des données discontinues au regard des sens trop faibles pour discerner la discontinuité réelle ; on sait combien il est aisé de faire prendre par la vue et par l'ouïe pour des phénomènes continus des phénomènes qui sont au contraire assez grossièrement discontinus. Si on généralise le sens du mot d'intermittence, et qu'on l'applique à l'espace comme au temps, il faudra dire que le monde est un ensemble et une série de phénomènes intermittents. On peut dire encore qu'il est une pulsation énorme composée d'un nombre inassignable pour nous quoique déterminé en soi de pulsations élémentaires.

52

La liberté, la dernière venue des forces du monde est le couronnement de toutes ces discontinuités, de toutes ces spontanéités. La discontinuité et la spontanéité se retrouvent aussi dans l'avènement de l'être : l'existence commence, elle est qqchose d'entièrement nouveau. De même en est-il pour cette création [illegible] d'existence qu'est le devenir. La communication des êtres entre eux est elle aussi qqchose qui ne se tire de la considération d'aucun être pris à part. Loin de se déduire des êtres elle est présupposée par eux : contemporaine de l'existence, elle est aussi irréductible et originale que l'existence, et par suite elle est un mystère si et dans la mesure où l'existence même en est un. Aussi la discontinuité, la différence sous toutes ses formes, est un des caractères déterminateurs du monde. Toutefois, la liberté mise à part, il faut convenir que ttes les discontinuités rentrent sous des lois : car "des phénomènes incohérents ne pourraient ni connaître ni être connus".

Quittons maintenant ces hautes généralités et tâchons de nous approcher de ce (39-47) qu'il y a de spécial et de propre dans les diverses sortes de phénomènes : entreprise difficile, car en fait outre une seule grande loi établie depuis deux siècles, la loi de Newton, il y a autant de lois, égales qu'il y a des classes de fonctions des corps exception faite peut-être pour la lumière ; mais la théorie a eu pour base l'hypothèse discutable de l'éther. D'autre part il y a pour notre connaissance des abîmes entre certaines classes de phénomènes ; entre les lois physiques et les lois de la vie, entre la vie et la personnalité. Assurément il y a encore des différences inhérentes aux choses mêmes, et que rien ne comblera ; un bon nombre tiennent seulement à l'ignorance d'intermédiaires réellement existants. Malgré la difficulté de la tâche, il faut cependant essayer par des conjectures de proposer [illegible] qui nous conduise de nos affirmations générales vers des phénomènes spéciaux : les classes de phénomènes spéciaux dont il s'agit de conjecturer en qq mesure l'explication peuvent, si on laisse en dehors les propriétés arithmétiques, géométriques et mécaniques sur lesquelles nous ne reviendrons que pour marquer leur rapport avec les autres, s'énumérer de la façon suivante : la gravitation, la cohésion et l'élasticité, la chaleur, la lumière, le son, les autres sensibles, les phénomènes électriques, les ph. chimiques, les phénomènes biologiques. (47-51) — — La gravitation à laquelle il faut adjoindre les faits d'adhésion et de capillarité est expliquée par la loi et comme on dit par l'attraction newtonienne. C'est d'abord la loi à laquelle obéissent les corps qui sont dits s'attirer. Pour ce qui est de la force attractive aussi vieille qu'Empédocle et dont tous les physiciens parlent depuis lui jusqu'à Roberval, Newton la répudiait comme une qualité occulte. N'y faut-il donc voir qu'un effet de la propriété [illegible] de l'éther par exemple ? C'est là une hypothèse peu favorable à l'intelligence philosophique du monde physique comme nous l'avons déjà indiqué plus haut à propos de l'attraction prise dans son sens le plus général. L'attraction admise, il faudra regarder toute matière comme pesante, même l'éther dont seulement la pesanteur serait insaisissable, parce qu'il baigne et pénètre tous les corps. On objecte contre l'attraction qu'elle constituerait une action à distance et que ce genre d'action est inintelligible. Mais si beaucoup d'hommes ont cru trop facilement comprendre à merveille qu'un corps en attire un autre, il n'en est pas moins vrai que l'objection présente vient elle-même au fond d'une illusion assez épaisse. On est dupe du contact physique qu'on prend pour un contact mathématique. Or s'il est vrai qu'il y a du vide il n'y a pas de contact mathématique : l'action par contact est elle aussi une action à distance et elle s'explique par une force répulsive qui se développe entre les 2 corps considérés. Quant à trouver surprenant que l'attraction soit fonction des distances, c'est une méprise qui n'a pas de raison d'être : car le rôle de la distance dans les phénomènes est considérable et la distance est en eux qqchose de profond et non une circonst. superficielle. (51-56.)

Quelque absence de succès, quelque difficulté qu'il y ait en dans cette voie, seul un recours à la force fondamentale peut expliquer la figure d'un composé solide, la situation de chacune de ses parties en lui, et leur liaison par cohésion. De même pour l'électricité, car cette force est partout. Expliquée par les forces fondamentales, elle explique à son tour ce qu'on appelle incorrectement la force d'inertie. — Le passage de l'état solide

 à l'état liquide, en grande partie sous une influence dont
nous parlerons dans un instant, et qui varie suivant la nature spécifique des corps, ce passage est le résultat d'une modification des forces moléculaires ~~resser~~ devenues partout répulsives, réserve faite de la viscosité et devenues aussi partout identiques : d'où l'indifférence de chaque molécule pour une position relative quelconque parmi les autres ; d'où encore une élasticité réelle quoiqu'on ait mis longtemps à l'apercevoir, puisqu'on donnait aux liquides le nom de fluides incompressibles, réelle car les liquides réagissent énergiquement contre les pressions extérieures, et d'ailleurs l'élasticité est nécessaire pour expliquer la transmission des pressions en tous sens. Dans l'état gazeux qui approche de celui de fluide parfait, il faut voir l'épanouissement définitif de forces répulsives, d'où tendance à s'étendre indéfiniment, la pression exercée contre les obstacles, l'élasticité très prononcée (56-60)

L'influence à laquelle nous venons de faire allusion est la chaleur. La nécessité de mettre un sens sous le mot de chaleur latente, l'établissement du fait que la chaleur a un équivalent mécanique ne permettent guère de douter que la chaleur, au point de vue des sciences physiques, ne soit suivant la définition de Grove une force moléculaire répulsive communicable. Faut-il matérialiser cette force sous les espèces d'un fluide ? S'il s'agit d'un fluide impondérable, c'est là une fiction verbale sans réalité physique. Il faudrait au moins que le fluide pris pour support eût doué des propriétés corporelles ordinaires, et en raison de l'analogie qui existe entre la chaleur et la lumière, on serait tenté de voir dans le fluide invoqué, l'éther lui-même conçu avec toutes les propriétés essentielles des corps. Mais mieux vaudrait encore ne pas invoquer d'autre support que la matière ordinaire, d'autant que l'existence de l'éther est fort douteuse, et qu'il n'y a point eu dans le domaine de la chaleur de travaux qui aient pris pour base la supposition de l'éther. Mais si pour les sciences physiques la chaleur est une force mécanique, elle est encore autre chose. L'objet de la phys. est qqch. d'abstrait. Le mécanisme auquel elle doit autant que possible ramener les phénomènes qu'elle étudie, le ~~mécanisme~~ n'est pas tout. Il accompagne les faits plus complexes, [illegible], mais il ne les supprime pas ni ne les remplace (61-65). Ce qui fait la faiblesse de l'hypothèse de l'éther, c'est que sauf à la transmission de la chaleur ce qui est quasi forcé, elle ne s'applique à rien d'autre qu'à la ~~lumière~~. L'éther est un corps trop particulièrement fait exprès pour le service qu'on lui demande. Il y aurait moins d'arbitraire à supposer autour des corps la formation d'atmosphère très ténues par émanation, hypothèse qui expliquerait l'impossibilité où nous sommes de faire un vide parfait avec nos meilleures machines pneumatiques et qui ne serait pas réfutée par l'absence de réfraction autour des planètes car il suffirait de regarder le pouvoir réfringent des atmosphères en question non pas comme nul, mais comme moindre qu'un certain nb très petit. Avec cette hypothèse des atmosphères le calcul serait très analogue à ce qu'il est dans l'optique de Young et de Fresnel. Peut-être enfin pourrait-on aller jusqu'à expliquer la lumière par des vibrations des corps proprement dits : seulement il faudrait alors coordonner ces vibrations avec d'autres,

7v

avec les vibrations sonores notamment et aussi les en distinguer (65-69)

La nature physique du son n'est pas contestable, ou du moins il y a longtemps qu'elle ne l'est plus. Car ici les vibrations sont visibles et palpables. Et pourtant autrefois la nature physique du son n'était pas connue, on parlait d'un fluide sonore, d'un éther sonore. Le rapprochement avec ce qui a lieu encore aujourd'hui pour les phénomènes lumineux est instructif. Le système des ondes, né de bonne heure dans le domaine de l'acoustique a pu s'y constituer sans faire appel à des corps hypothétiques : il y a là un exemple et une promesse relativement à d'autres parties de la physique (68-70)

Pour les phénomènes de toucher, au lieu de résister à les rapprocher de leurs conditions mécaniques comme on a fait pour la lumière et même pour le son, on est au contraire trop porté à identifier les deux choses ; et cependant les impressions tactiles sont en elles-mêmes des représentations très caractéristiques et très indéfinissables. Quant aux odeurs et aux saveurs, presque tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elles doivent être liées à des mouvements, mais ces mouvements sont très fins, d'une forme sans doute peu saisissable, et d'ailleurs les odeurs et les saveurs se lient aussi à des faits chimiques et biologiques, ce qui accroît l'obscurité (70-72).

Les phénomènes électriques (dont les phén. magnétiques se rapprochent par tant de propriétés) sont produits en conséquence de mouvements : frottement, pressions, clivage de cristaux, et en conséquence d'actions physico-chimiques qui sont elles-mêmes accompagnées de mouvements, et, d'autre part, les phén. électriques engendrent des mouvements. La production du mouvement par l'électricité est accompagnée, semble-t-il, comme il arrive pour la chaleur, d'une diminution d'électricité. Les phén. électriques se manifestent par des répulsions et des attractions qui ont seulement pour caractère propre d'être polarisées : tout cela donne à penser que, physiquement parlant, l'électricité est une ~~mode~~ des forces primordiales ou au moins des forces moléculaires, et

[illegible]

1v

qu'il n'y a pas lieu de recourir, pour l'expliquer, à des fluides dont aucun fait n'appuie l'existence, et qui sont créés tout exprès (72-74)

Les phénom. électriques sont liés aux phén. chimiques et peut-être l'affinité est-elle identique à l'électricité. Dans tous les cas la connexité est étroite entre les phén. physiques et les phén. chimiques. Non seulement des circonstances physiques telles que l'état électrique influent sur les phén. chimiques, mais en retour la nature spécifique des matières influe sur les phén. physiques: l'analyse spectrale est une preuve mémo-rable de cette dernière influence. Donc la physique et la chimie ne constituent en réalité qu'une seule science et les forces en jeu de part et d'autre sont au fond identiques. Il y a seulement à déterminer les conditions sous lesquelles les forces fondamentales se diversifient en modes particuliers et à fixer le caractère de ces modes. (74-80)

Les plus marquants parmi les phén. chimiques sont autant de témoi-gnages en faveur de l'atomisme. Les équivalents comportent de la façon la plus frappante une interprétation corpusculaire: on rend compte excel-lemment des équivalents, si l'on dit qu'ils représentent le nombre de parties chimiquement simples de tel ou tel corps susceptibles de former des composés avec une partie d'un corps donné. L'interprétation se con-firme quand on voit que les équivalents ont les mêmes chaleurs spé-cifiques. Enfin la loi des volumes paraît signifier clairement que des parties élémentaires des corps entrent dans les combinaisons avec leurs volumes conservés ou contractés suivant des rapports très simples. Il faut donc considérer les corps, au point de vue chimique, comme constitués par des parties élémentaires ayant chacune son poids et son volume. Ces parties sont d'ailleurs des molécules et non, comme le voudrait le langage courant, des atomes. En effet, lorsque 2 volumes d'hydrogène et un d'oxygène se combinent pour en donner 2

2v

de vapeur d'eau ou que 1 vol. et 1 vol. de tels autres corps simples en donnent deux d'un composé, il y aurait absurdité à dire que 1 vol. de vapeur d'eau contient un demi-atome d'oxygène et tel composé un demi-atome de chacun des composants : parlons donc de molécules avec Ampère et Dulong. Mais alors les atomes restent du ressort de la physique mathématique et spéculative qui est ainsi seule à traiter des vrais éléments : la chimie est une physique plus compliquée. Toutefois elle ne laisse pas de fournir des inductions pour l'établissement d'une théorie atomique. Puisque les poids et les volumes des corps simples, quand ces corps s'unissent, sont simultanément des nombres simples, on en conclu que tous les corps simples ont entre eux des rapports simples de densité et par suite, que la densité correspond au nombre des atomes de la matière. Les atomes auraient tous le même poids et la notion de la masse ou quantité de matière recevrait ainsi un sens très clair (80-86 et 76-77). Que faut-il penser maintenant de la spécificité chimique et comment pourrait-on l'expliquer ? Les faits d'isomérie nous montrent une même espèce chimique avec un certain nombre de propriétés très différentes ici et là, les faits d'isomorphisme nous montrent des espèces chimiques distinctes avec un certain nombre de propriétés identiques. La conclusion à tirer de ces faits, c'est sans doute que les propriétés dépendent du mode de groupement des molécules. Comme certains autres faits tendent à prouver que les poids moléculaires des corps simples sont dans des rapports simples entre eux et que plusieurs sont des multiples du poids de la molécule d'hydrogène on pourrait aller jusqu'à penser que tous les corps réputés simples sont des groupements de molécules d'hydrogène. Il y aurait donc unité en matière chimique ; la chimie finirait par le problème de la transmutation des métaux par lequel l'alchimie aurait eu seulement le tort de débuter. Mais cette espérance est prématurée : la spécificité chimique peut commencer dès

3v

la molécule; elle peut même, au besoin, commencer dès l'atome : grâce, par exemple, à une intensité variable de forces attractives et répulsives dans l'atome. Il faut se mettre en garde contre la superstition de la simplicité „ La nature n'est pas simple". Les relations géométriques et mécaniques les plus simples ne sont pas les plus belles et les plus fécondes. Les lois de Kepler présentent les mouvements des astres avec moins de simplicité que les cercles des anciens. C'est que trop souvent les relations simples ne sont que des effets de l'ignorance ou de pauvres abstractions : dans les deux cas elles ne sont pas des expressions de la réalité. (86-89)

Entre la physico-chimie et la biologie s'étend un large et ~~prof~~ profond hiatus. En effet les sciences à méthode mathématique vont des catégories les plus complexes aux plus simples, elles réduisent autant que faire se peut des phén. supérieurs à des phén. inférieurs ; pour retrouver les catégories supres, il faudra bien à un moment quelconque reprendre la marche ascendante. En fait, le point où l'on change de sens est à la limite de la chimie et de la biologie. Sans doute, des savants qui, sous ce rapport, font non de la science mais de la métaphysique matérialiste assurent que les phén. biologiques ne sont que des phén. physico-chimiques. Mais la synthèse des produits organiques prouve seulement que des phén. chimiques se passent dans les organes, que l'organisme exerce des activités chimiques, non que de telles activités créent l'organisme. La génération spontanée ne prouverait rien non plus ; non seulement il faut avouer devant les belles expériences de M. Pasteur qu'on ne la trouve pas parmi les faits observables, mais, de plus, reconnaître la production vraiment spontanée de qque chose, c'est confesser l'irréductibilité, l'opposition originale de cette chose. Les phén. physico-chimiques sont la condition des phén. biologiques. Or, superposer des phénomènes à d'autres suivant des ~~lois~~ voilà la seule procédure scientifique, le reste est de la

métaphysique matérialiste. Il ne faut pas prétendre réduire ce qu'il y a de propre dans les phén. biologiques, savoir le groupement et l'évolution des phén. en vue d'une fin (90-95). Le nombre des lois proprement biologiques qu'on est parvenu à dégager est très restreint, du moins s'il s'agit de lois de quelque portée; il faut attendre avec patience les résultats de la méthode expérimentale, [illegible] semée de difficultés même entre les mains de Claude Bernard. Il est donc bien difficile d'indiquer sur le terrain de la biologie quelque chose d'équivalent aux corpuscules et à leurs relations en physique. Les êtres physiques sont au fond des êtres pour soi, des représentatifs: comme purement physiques cependant ils ne sont ~~[illegible]~~ que des éléments des êtres vivants, car ceux-ci, et déjà la cellule, se présentent comme des êtres organisés, c.a.d. comme des groupements de phén. physiques et les modes du groupement ont quelque chose de spécial et d'irréductible; ce n'est donc pas vers le bas qu'il faut ~~qui~~ chercher le principe de tels groupements. Si on veut absolument réaliser ce principe en une essence à part, en un être distinct, il faut que ce soit dans un être plus élevé que les conditions physico-chimiques, ainsi que l'ont bien senti les animistes, les vitalistes, les partisans des formes plastiques. Seulement il serait indispensable, à tout le moins, que l'être invoqué ne fût pas d'une autre nature que les phénomènes, tandis que le malheur des âmes et des archées est précisément d'être extérieures, étrangères aux phén. Ce qu'il conviendrait d'admettre, c'est, par analogie avec l'atome physique, un organisme latent, de petitesse insensible, dissimulé derrière les organes sensibles, en un mot un germe. Mais au fond ce n'est là qu'une figuration imaginative du concept de l'être vivant tel qu'il est exigé par notre méthode phénoméniste. Sous ce symbole matériel on ne doit chercher qu'une loi, car „les lois et les êtres s'équivalent". A ce compte, on n'aurait, au sens physiologique, d'autres êtres que les agglomérations observables; mais

5N

en un sens supérieur, il faudrait voir l'être le plus profond et non le moins réel dans la loi qui prédestine une de ces agglomérations à l'existence". (105-106). – Au dessous de l'être un, de la loi une, on peut envisager une certaine individualité dans les organes et même concevoir les organes comme le siège de consciences secondaires: mais les fonctions de ces organes restent purement biologiques, en ce qu'elles n'intéressent pas la conscience, la conscience centrale, et quant à déterminer comment les consciences organiques sont en relation avec la conscience centrale et ce que chacune apporte de propre dans la représentation totale, c'est ce qui ne se peut. (106-107) Au reste, puisqu'il n'existe au monde que des représentations, il faut bien que toute action d'un être sur un autre, action biologique ou même simplement physique, se ramène à la détermination dans un être d'une représentation par une représentation dans un autre être. C'est seulement au point de vue abstrait des sciences de la nature que la causalité semble partir de purs représentés pour provoquer des représentations dans les consciences, puis, inversement, partir des consciences pour provoquer au dehors des phénomènes appartenant à l'espèce des représentés purs. A un point de vue plus concret la causalité va toujours d'un phénomène représentatif à un autre phén. représentatif. Il est bien entendu que l'un de ces phénomènes n'est lié à l'autre que par une harmonie, mais ils sont homogènes. Quand une excitation extérieure provoque une sensation de chaleur ou de lumière, il y a aussi de la chaleur et de la lumière derrière cette excitation et sous la forme de phén. représentatifs et conscients pour eux-mêmes. Quand un aliment entretient la pensée, il n'y a au fond qu'une harmonie de pensée à pensée. Le monde n'est en somme qu'un ensemble de consciences liées par des rapports de causalité et de finalité. (107-113)

Nous venons de voir combien peu avancée est l'étude de la vie [illegible] a découvert des lois biologiques bien établies mais très particulières et de peu de portée, ou bien des lois physico-chimiques enveloppées dans les phén. vitaux on n'a pour ainsi dire point fait de progrès dans l'analyse de la vie elle-même. Force est donc à la critique philosophique de passer presque directement de la physique à la considération du monde au point de vue moral: il n'y a qu'une réserve à faire dont nous allons parler dans un instant. Nous nous occuperons donc principalement désormais du monde pris encore lui-même antérieurement à l'homme, mais pourtant envisagé d'un point de vue essentiellement humain, c.a.d. quant au bien et au mal. Le passage au point de vue moral sera en même temps un passage des sciences de la nature à l'histoire. En effet sur ce nouveau terrain il n'y a plus de sciences que nous puissions invoquer et dès lors nous ne pouvons plus nous adresser, pour trouver une base à nos réflexions, qu'à l'histoire des phén. eux-mêmes: à l'histoire naturelle, dans la mesure où elle peut nous renseigner, et d'autre part, à l'histoire des opinions touchant les origines morales du monde. L'ensemble de réflexions à base historique dont nous venons d'indiquer l'objet nous conduira, on le comprend, au seuil de l'histoire proprement dite; avec l'introduction de l'homme dans le monde, cette histoire en effet commence. Mais si rares que soient nos connaissances relativement au domaine qui sépare des considérations morales sur le monde la physique suivie d'une biologie rudimentaire, il y a pourtant deux points sur lesquels la pensée scientifique s'est exercée. Ces deux points relèvent d'ailleurs de l'histoire plutôt que de la science propr^t^ dite, et le premier seul a donné lieu à des théories rappelant avec quelque approximation la rigueur des procédés scientifiques. Ce 1er point, c'est la cosmogonie physique. Le 2e est la question de l'origine de la vie et de l'origine des espèces vivantes: ce qu'on en a dit de mieux ne peut passer pour un ensemble de vraies lois et rappelle trop souvent les spéculations purement philosop[illegible]

et avec cela bien primitives de Thalès et d'Anaximandre (113-117).

L'hypothèse de Laplace, étendue à l'univers par celle de Herschell ne suppose que la gravitation universelle et les lois g^ales du mouv^t. Avec ces données très simples, elle fournit de la formation des mondes une explication non seul^t sublime mais encore bien concordante avec les phénomènes (1864) et qu'on peut regarder comme très probable. Cette cosmogonie physique est donc très probable, du moins quant à son esprit. Il faut seul^t remarquer qu'elle se place à un point de vue très abstrait, et que les considérations de finalité, légitimement exclues de ce point de vue, ne sont pas pour cela démontrées vaines à tout point de vue. Si les théories de cosmogonie morale ont occupé une g^de place dans les efforts spéculatifs et dans la foi de l'humanité, leur place est encore mieux marquée qu'on ne croit (117-120).

La différence est grande entre des hypothèses comme celle de Laplace et celle de Herschell qui expliquent mécaniquement des phénomènes de physique mécanique et des spéculations du genre de celle de Lamarck sur l'origine de la vie, attendu que dans ce dernier cas le phén. à expliquer n'est plus, ainsi que dans le cas précédent, une abstraction. Selon Lamarck, la vie se ramène au mouvement, provoqué par des excitations externes, de certains fluides au sein d'agrégats de matière gélatineuse. Ce 1er type de la vie résulte d'une génération spontanée. Il se perfectionne ensuite graduellement, sous l'influence de circonstances ext^res sans doute, mais grâce à l'exercice d'une certaine activité interne qui a pour nature le besoin. Cette explication de la vie par des mouv^ts peu définis d'une matière inconnue et sous l'influence de conditions et d'actions externes elles-mêmes peu définies n'est pas très sérieuse, et elle élimine ce qu'il y a de plus caractéristique dans la vie. C'est cet élément essentiel, cet élément de finalité qui prend sa revanche aussitôt après quand Lamarck parle d'un progrès des formes vivantes, progrès opéré

par la vertu d'une activité plus que mécanique de la nature. Nous ne sommes pas surpris quand nous entendons Lamarck parler d'une nature qui se propose d'amener peu à peu à l'existence des systèmes d'organes et soutenir que cette nature pourrait bien être elle-même l'effet d'une cause première intelligente. On a fait dire à Laplace parlant de Dieu qu'il s'est passé de cette hypothèse : il a dû et pu s'en passer en effet dans l'ordre de théories qui était le sien. Seulement on n'a pas la même facilité quand on est en face des phén. vitaux. Les négations familières aux philosophes qui prétendent ramener les phénom. supérieurs aux inférieurs par le ministère des notions de cause et de substance ne vont pas jusqu'au fond de la pensée de ces philosophes : Cabanis se trouve être dans son œuvre posthume un panthéiste stoïcien, Broussais laisse un testament déiste, Comte finit par déifier des abstractions et des êtres inorganiques. Pour éviter ces retours à des philosophies discréditées, il faut commencer par reconnaître à la vie des caractères irréductibles, et en poursuivre l'étude par l'observation, l'intuition et la critique, admettre des lois de finalité, sans soulever tout de suite les questions universelles de cause et de fin. (121-128)

Des spéculations sur l'origine de la vie, passons à celles qui concernent le développement des formes organiques. Il ne faut pas confondre avec la chaîne des êtres de Bonnet les théories ultérieures sur la succession historique des formes diverses. La chaîne de Bonnet veut exprimer la soi-disant continuité des formes, mais sans rapport au temps : Lamarck et d'autres visent l'enchaînement chronologique des différents types d'êtres vivants. Depuis Lamarck, donc, on envisagea l'échelle des êtres comme se développant dans le temps, et en outre on admit que ce développement constituait un progrès. Deux ordres de découvertes servirent de points

d'appui à cette manière de voir : d'une part les découvertes de la paléontologie, de l'autre celles de l'embryologie, celles-ci conduisant assez naturellement à voir dans le développt de l'embryon une reproduction du développt des formes à travers l'histoire de la terre. Mais on est légitimement tenté de se demander si la succession ascendante des formes ne se réduit pas expérimentalement à ce fait que, à prendre les choses en gros, certaines espèces inférieures ont précédé les autres parce que ces espèces inférieures pouvaient seules se produire au milieu des états anciens de la planète et si la concordance du développt embryologique avec le développt des types organiques n'est pas dans une trop large mesure une interprétation abusive de concordances un peu vagues. A quoi il faut ajouter que le progrès des organismes est difficile à définir et à mesurer faute d'un critère assuré de la perfection des formes et d'un rapport saisissable avec une loi morale quelconque. La loi évolutive des êtres n'est donc pas peut-être assez solidement fondée. – Fondée ou non, elle est compatible avec une double interprétation des rapports entre les formes successives : on peut admettre ou bien une variation continue des espèces, ou bien un remplacement brusque de certaines espèces par d'autres après des cataclysmes. La 1ère interprétation est solidaire de la théorie de l'unité de type des êtres organisés. Sans doute, il ne faut point parler légèrement de cette dernière en oubliant les belles découvertes positives de Geoffroy-Saint-Hilaire. Mais philosophiqut et quand on veut pousser cette théorie jusqu'au bout elle devient une pure et simple méconnaissance de l'élément différentiel des formes vivantes qui doit cependant ne compter pas moins que l'élément d'identité. C'est la revendication de cet élément différentiel qui fit la force de Cuvier. Sans être un nominaliste, car il croit profondément à la réalité de l'espèce, c'est bien aux caractères qui sont relativt les plus particuliers qu'il accorde le plus d'être ; en quoi il a certaint raison, car „ Grand ou

102

petit, important ou non, ce qui est propre est propre, et c'est une étrange illusion, à bien y regarder, que la tendance ~~pourtant~~ si commune à croire que l'essence du singulier peut s'expliquer par l'essence de l'universel "(144) Du reste, l'hypothèse d'une succession discontinue de types d'organisation n'oblige pas à prendre au pied de la lettre la théorie des créations successives d'Agassiz qui, ainsi prise, deviendrait antiscientifique. Et maintenant la loi évolutoire fût-elle bien établie et l'une des deux interprétations qu'elle comporte parvînt-elle à s'imposer à l'exclusion de l'autre, il ne faudrait pas oublier que nous saurions comment les formes organiques se succèdent, mais que nous ignorerions tjs pourquoi. (128-144) Voudrait-on demander ce pourquoi au néo-matérialisme allemand? Ce n'est qu'une n^elle^ expression de l'absolutisme, une réduction de ~~toute~~ la diversité à un principe unique d'où l'on fait tout sortir en usant des notions vaines de cause absolue et de substance. On ne se serait pas moins trompé ~~d'ailleurs~~ en s'adressant aux philosophies de l'absolu propr^t^ dites. La philosophie de la nature de Schelling a généralisé quelques données banales, systématisé des faits faux avec des faits vrais, expliqué les premiers aussi facilement que les seconds, et, bien entendu elle n'a jamais amené à aucune découverte. Malgré la manière plus correcte dont Hegel formule les oppositions et leurs synthèses, sa prétention d'appliquer universellement le processus ternaire ne se soutient qu'à l'aide de distinctions et de confusions arbitraires. Encore est-il obligé de laisser en dehors de sa construction certaines parties de l'univers à propos desquelles la nature se ~~p~~ montre trop décidément mal disposée à se laisser construire et il faut ajouter que la physique de Hegel contient et des erreurs grossières et un certain genre d'ignorance; celui des écoliers intelligents qui ne travaillent pas. Ces écoliers transforment l'idée claire et démonstrative du professeur en une idée vague et à celle-ci ils en substituent une autre aussi incorrectement définie qui leur convient mieux. C'est bien à tort qu'on donnerait des spécifications, comme celles de

Schelling et de Hegel pour des développements de celles que Kant avait indiquées dans ses Éléments métaphysiques de la physique. On trouve dans cet ouvrage une théorie de la matière peu différente de celle que nous avons esquissée. Mais Kant n'a point traité des êtres vivants : entre les objets de la physique et ceux des sciences morales, il n'a rien osé sonder des réalités de l'univers. On voit que, après Leibnitz, c'est encore chez les naturalistes qu'on trouve le plus de vraie philosophie sur la question de l'origine et de la succession des organismes (144-149).

Le naturaliste qui en a traité le dernier offre dans sa doctrine cet heureux mélange d'observation scrupuleuse et d'induction à la fois mesurée et hardie dont l'Angleterre a doté la Science depuis Newton. Bien que Darwin parte de l'unité ou de la presque unité de type, ~~il est bien loin d'avoir quoi~~ que ce soit de commun avec ~~les penseurs qui~~ sacrifient le particulier à ~~l'universel~~. C'est au contraire dans l'individu qu'il cherche l'origine de l'espèce. L'individu est, pour ainsi dire, libre de varier : en d'autres termes, les caractères différentiels résultent des variations non pas imposées par le dehors, mais de variations spontanées. Ces variations tendent à se transmettre par hérédité. Le dehors intervient seulement pour séliger les variations au moyen de la gde loi de la concurrence pour la vie. Mais quelque spécieuse que soit cette hypothèse, il n'est pas prouvé ni par l'histoire ni par la paléontologie que l'espèce, variable peut-être en théorie, ait en fait varié autant que le veut l'auteur. D'autre part ce n'est ni le fait de la variation spontanée, ni celui de la concurrence vitale qui peut conduire à l'idée qu'il n'y avait originairement qu'un seul type organique ou, au plus, quatre ou cinq : ce qui y conduit, c'est simplement la tendance de l'esprit humain à simplifier et à tenir l'inexplicable pour expliqué quand on l'a réduit au minimum. Au fond Darwin subit la croyance au développt d'une substance unique de la vie. Enfin la concurrence vitale ne garantit pas du tout que les variations des formes organiques soient séligées de façon à donner lieu à un progrès. L'auteur avoue

que des rétrogradations sont possibles et c'est plutôt l'envahissement des espèces les plus communes et les plus humbles qui doit dans l'hypothèse nous apparaître comme probable (149-155). – On voit combien la différence est grande entre les spéculations qui viennent de nous occuper et non pas seul^t les sciences physiques, mais même les hypothèses de cosmogonie physique. Ces spéculations ont beaucoup plus d'intérêt pour l'élaboration ou la satisfaction d'une foi humaine et morale sur la nature du monde que pour la connaissance rigoureusement scientifique du monde. Il faut dans un tel domaine que le philosophe soit un savant et aussi le savant un philosophe. La philosophie correctement conçue comme une critique de la connaissance doit se proposer, ainsi que nous l'avons fait, de dégager le principe de spécificité. Si réductibles et si variables que soient les formes actuelles, il faut bien se représenter que la nature ne peut pas commencer par de l'unité sans différence. Elle ne saurait commencer que par de l'unité déjà différenciée. (155-157 et 144)

Nous nous trouvons maintenant en présence de cosmogonies morales. Nous dirons ici peu de choses, parce que nous aurons une meilleure occasion d'en reparler ailleurs, sur les cosmogonies morales religieuses ou revenues à la forme religieuse. L'émanatisme, né dans l'Inde, est sous toutes ses formes profondément pessimiste : car, sous le nom d'individualité, c'est au fond l'existence même, l'existence réelle qu'il regarde comme un mal. Et ce pessimisme partout présent dans l'émanatisme éclate dans le Bouddhisme et dans le néo-Bouddhisme de Schopenhauer qui montre si précisément dans la volonté de vivre la racine de tout mal. Par opposition avec les Hindous les Chinois sont optimistes, car toute leur cosmogonie peut se résumer dans cette formule qu'ils se sont représentés la vie et le monde sous la notion du Bien; mais ils n'ont fait aucun effort pour analyser cette notion ni même pour rendre compte de l'existence corrélative du mal. Les Arya-Perses croient à la bonté de l'existence, font du mal un principe ennemi que l'œuvre de la vie est de combattre. Les Egyptiens sont dualistes aussi et admettent une victoire primiti

et des victoires renouvelées du bien sur le mal. Les Hébreux tendent très décidément à expliquer le mal physique par le mal moral. La Grèce n'eut point, sur la question, de dogme religieux arrêté et connut assez peu le sentiment du mal. Sauf qu'elle donna au monde les idées de droit et de la liberté son optimisme tout pratique ne serait pas sans analogie avec celui des Chinois (155-167). Mais quittons les religions pour les philosophes. Les Pythagoriciens, l'école d'esprit très hellénique bien qu'ayant orientalisé quelquefois, voient le mal dans l'indéterminé qu'ils placent à l'origine et résolvent le problème du mal par le progrès. Platon et Aristote font du Bien le principe des choses; mais ils n'ont pas eu de théorie du mal en général et ce serait à l'orient émanatiste et pessimiste que Platon serait disposé à en demander une. Pour l'épicurisme, la réalisation de quelque bien dans la constitution du monde ne pourrait être qu'un objet d'étonnement, étant donnée, dans la cosmogonie épicurienne, la place faite au hasard. Les stoïciens dans leur optimisme nient le mal au lieu de l'expliquer; mais on doit être frappé de l'énergie qu'ils mettent à consacrer la réalité et la noblesse du monde des phénomènes. Les philosophes modernes ont dû à ce qu'ils ont hérité du judaïsme la hardiesse et la netteté avec lesquelles ils ont posé le problème du mal: il s'est immédiatement agi pour eux de justifier l'origine du mal. Pour cela ils ont eu recours à l'idée de limitation. Mais réduite à elle-même, comme dans Spinoza, cette idée ne fournit qu'une négation du mal, une méconnaissance de la triste réalité. On y joignit donc, comme contre-partie positive, l'optimisme. En tant qu'il consiste seulement à affirmer que tout ce qui est est bon, sauf que limité, l'optimisme n'avance à rien, n'introduit aucun élément réel de solution dans le problème du mal et pris sous cet aspect, l'optimisme de Leibnitz mérite les railleries de Voltaire; mais il y avait chez Leibnitz une autre idée, une idée nouvelle et féconde, l'idée du progrès, l'idée de la perfectibilité remplaçant l'impossible perfection et par cette idée on était conduit à chercher la solution du problème du mal du côté des fins et non plus de celui des origines. Kant reconnut et proclama l'impossibilité d'une

Théodicée, l'incompréhensibilité de l'origine du mal : mais il maintient la croyance en un ordre de justice et de bonté que l'avenir peut se charger de réaliser. Un triste et hypocrite optimisme est celui de Hegel et de l'école historique en g^al qui prétendait que tout est bien parce que le mal n'est lui-même qu'un moment du bien. Tout ce qu'il y a de plus réel parmi les êtres se trouve successivement sacrifié dans le cours des choses et la justification du sacrifice est demandée à une fin universelle, hypothétique, inconnue, chimérique. L'aveu pur et simple d'un écart absolu, d'une exception à l'harmonie, par Fourier vaut mieux que ces justifications impuissantes et inacceptables (166-187). – En somme un certain optimisme reste l'unique solution possible du problème g^al de la valeur du monde. Mais l'explication du mal ne peut être fondée ni sur la limitation des êtres, car la limite est le principe du bien tout autant que celui du mal ; ni dans l'utilité d'un mal comme moyen d'un bien, car la question se pose ici de savoir pourquoi il faut que les moyens du bien soient des maux ; ni enfin sur l'existence antécédente d'un mal moral comme condition de tout mal physique, car nous ne pouvons pas discerner le rapport du mal physique avec le mal moral quand nous prenons les 2 termes dans toute leur généralité. Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, il faut se détourner de la question d'origine qui implique des prétentions à une synthèse totale et reporter ses regards vers l'avenir et vers les fins. Là se trouve la seule explication du mal qui soit à notre portée, savoir l'espérance (187-190).

L'origine de l'homme n'est pas un problème insondable comme celui de l'origine de la nature. Sans doute il n'y a pas moyen de scruter le fond de l'essence de l'homme : mais il est possible, en droit du moins, de se demander quand et dans quelles conditions l'homme a apparu. Par malheur la question surpasse en fait les forces du savoir. La croyance religieuse avec l'idée de création ne la résout même pas autant qu'on pourrait le croire, à cause de l'impossibilité de prendre la création au pied de la lettre. Ajoutons d'ailleurs qu'on ne serait jamais dispensé de rechercher les conditions naturelles, les lois

14v

de la nature suivant lesquelles se serait accomplie la création de l'homme. Revenons donc à la science. — L'homme a-t-il apparu sous la forme d'un couple unique ou sous la forme d'une pluralité de couples? La dernière hypothèse a plusieurs raisons en sa faveur. Il y a d'abord une probabilité logique : les mêmes causes étant réunies ont dû agir plusieurs fois. Croire l'unité du couple plus satisfaisante logiquement, c'est céder au préjugé de l'unité. Or celle-ci n'a pas en réalité de privilège sur la pluralité. Elle est à mettre sur le même plan comme son corrélatif. Ensuite l'hypothèse de la pluralité des couples primitifs est solidaire en qque mesure de la forte doctrine de la fixité des espèces : car il y a qque difficulté à rattacher les divers types humains à une seule et même souche. Enfin les langues montrent une diversité originaire irréductible : on ne réduit pas même l'un à l'autre le groupe sémitique et le groupe indo-européen ; encore bien moins peut-on réduire les langues à flexion aux langues monosyllabiques : les prétendues dérivations qu'on a proposées sont arbitraires.

Au reste moralement le problème de l'unité ou de la pluralité est sans intérêt ; l'égalité morale de l'homme avec l'homme, l'unité morale de l'humanité, n'a pas de rapport avec l'identité d'origine. — Que ce soit sous la forme d'un seul couple ou sous celles de plusieurs, comment l'homme est-il né? Admettra-t-on un genre humain spontanément développé? mais l'idée de ce genre humain n'est pas claire, et puis qui aurait allaité et élevé cet être particulièrement délicat? Il semblerait qu'il fallût se rejeter sur la doctrine de la transformation des espèces. Mais il y a de ce côté des difficultés. Certes qques unes des races humaines que nous observons approchent par leur infériorité de cet être intermédiaire entre nous et les quadrumanes qu'il faudrait regarder comme notre ancêtre. D'autre part le passage de l'animal à l'homme est fait d'observation dans le développt d'une même vie individuelle depuis l'œuf jusqu'à l'adulte. Toutefois : 1° les exemples authentiques de passage d'une espèce à une autre font défaut. 2° l'homme moral se pose en contradicteur de l'ordre purement animal et naturel d'où l'on éprouve dès lors qque peine à

le faire provenir. — 3°: si nous interprétons l'origine de l'homme par transformisme dans le sens du Darwinisme, alors l'apparition de l'homme et de tout ce qui est humain sera un pur accident. quel démenti à l'idée d'une finalité enveloppant et gouvernant la nature! Ce qui paraît le plus raisonnable, c'est de supposer que l'homme est apparu dans un de ces moments d'énergie attachés aux révolutions géologiques, par l'effet d'un acte spontané des forces physiques vitales, intellectuelles. Mais il faut bien savoir que ce n'est pas là une explication: ce serait simplement la constatation d'une nouveauté au cours du devenir et comme il y en a tjs au fond de tout devenir. Le mystère des origines humaines est en réalité impénétrable. Dans nos recherches ultérieures, nous supposerons l'homme donné en un ou plusieurs couples sur les parties les plus favorables de la surface de la terre et donné avec les attributs humains fondamentaux: raison accompagnée d'aptitude à la parole, liberté et moralité (191-210)

— Quelles remarques convient-il de présenter après ce résumé des „Principes de la nature de M. R.? Il est inévitable que qques parties de ce livre aient vieilli. Mais les indications les plus générales qu'il contient, [illegible]-dons sur des problèmes relativement spéciaux peuvent sans doute subsister pour qui se place au p^t de vue de l'auteur. Or ce qui importe le plus, c'est de savoir si la phil. de la nature esquissée par l'auteur a été bien véritabl^t ce qu'elle devait être. Pour parler d'abord de la partie de l'ouvrage qui concerne les sciences physiques il nous semble que la doctrine dont nous y avons vu l'exposé est bien d'une part celle qui répond à une phil. critique et ensuite au monadisme surajouté par M. R. à cette philosophie. Quant au 1er point il est rendu incontestable par une circonstance historique considérable: c'est la parenté très étroite qui existe entre l'ouvrage de Kant sur les Éléments métaphysiques de la Science de la Nature et les vues développées par M. R.

sur la constitution de la matière et les forces primitives. Nous avons vu que M. R. cite, bien qu'un peu tard et accidentellement, l'ouvrage de Kant. A vrai dire cet ouvrage n'a été traduit en français que vers 1890, mais sans parler des résumés qui en existaient si nous ne nous trompons, il ne faut pas oublier la traduction latine de Born. Il ne nous paraît donc pas douteux que, dès sa 1re édition, M. R. a dû s'inspirer de Kant. De qque manière d'ailleurs que s'explique la parenté des deux ouvrages, elle est indéniable et elle suffit presque à prouver que M. R. a bien conçu les base de la physique comme devait le faire un partisan de la phil. critique. Quant au monadisme phénoméniste qu'il surajoute à la théorie purement objectiviste des forces, cette addition est sans doute telle qu'on la devait attendre de lui et d'ailleurs exempte de difficultés. En effet le moment monadiste et le moment ~~sub~~objectiviste ne se mêlent pas entre eux : on ne voit point que M. R. fasse intervenir pour troubler les lois de la mécanique une activité contingente de la monade. La monade ~~est~~ est qque ch. de plus profond que les lois de la mécanique mais celles-ci sont comme une enveloppe aux exigences de laquelle la monade est tout d'abord soumise. — Après cette remarque g^ale sur la physique de M. R. appelons l'attention sur qques points qui le demandent. M. R. a traité la question du vide et de l'atomisme avec une prédilection et des développements historiques et théoriques tout particuliers. Les solutions qu'il apporte sont dans son système ~~purement rationnelles~~ et a priori comme il le dit, puisque ce sont de simples suites de l'impossibilité du nombre infini. Mais il faut prendre garde de se tromper sur le vide qu'il admet : ce vide, que Kant appelle précisément le plein, n'a rien de commun avec celui des anciens vacuistes. Et quant au nombre des êtres élémentaires, il faut bien sans doute qu'il soit fini à chaque instant considéré, mais rien n'empêcherait d'admettre qu'il se multiplie sans cesse et indéfiniment avec chaque acte d'une pensée créatrice pensée créatrice — Parlons maintenant de 3 tendances ~~de la phil~~ dominantes de la phil. g^ale de M. R. et qui se manifestent d'une façon intéressante dans toute sa phil. de la Physique. La 1re est celle qui consiste à maintenir

partout énergiquement les caractères propres, les différences spécifiques. Nous retrouverons tout à l'heure cette tendance : souvenons-nous en ce moment avec quelle force elle se manifeste à la fin des considérations sur la chimie et après que l'auteur vient de se livrer à des vues passablement unitaires. Il y a là une des habitudes les plus profondes et les plus dominantes de sa pensée et il y revient tjs, même quand aucun intérêt capital de doctrine ne le force de le faire. Une 2de tendance, très marquée chez lui est celle de bannir les êtres de raison et même en gal les êtres hypothétiques, en un mot les idoles. C'est elle qui se traduit dans les remarques assez hardies qu'il avance à propos de l'éther : il voudrait pouvoir n'admettre partout que de la matière ordinaire pondérable et d'une réalité bien éprouvée. A plus forte raison est-il comme on l'était d'ailleurs devenu presque partout en 1864 l'ennemi des fluides impondérables. Enfin la tendance rationaliste aprioriste et mathématique qu'il n'a jamais sacrifiée à la tendance empirique et pourtant très puissante chez lui se révèle dans son persistant attachement aux principes les plus généraux de la physique de Descartes, au mécanisme. Sans doute il est en cela de son temps ; il écrit en effet à l'aurore de la thermodynamique. Mais selon toute probabilité, il n'eût jamais voulu adopter l'énergétique. Les qualités sensibles ne se réduisent pas pour lui au mécanisme ; mais il y a au-dessous d'elles du mécanisme. Le philosophe qui s'est tjs montré si attaché à la réalité et à l'intelligibilité de l'espace ne pouvait penser autrement.

Nous avons déjà rencontré ailleurs, notamment au commencement et à la fin du 2d essai les idées les plus importantes de M. R. sur la biologie. Bornons-nous à rappeler brièvement comment il définit le vivant, comme Claude Bernard, par une loi évolutive et téléologique, ramenant en fin de compte l'idée de germe à l'idée de loi et écartant bien entendu toute intervention d'un être de raison quelconque. Rappelons aussi comment il indique l'indifférence pour la philosophie de la génération spontanée et fait voir que toute l'importance philosophique de la question est dans

XVI,20 r

l'interprétation du rapport de causalité. – Par contre ses vues sur l'origine des espèces se trouvent pour la première fois dans le 3e essai. On a vu comment ses tendances individualistes et discontinuistes le rendaient favorable à Darwin qui fait sortir l'espèce de l'individu et caractérise les êtres vivants par une accumulation de variations spontanées. On a vu aussi comment le Darwinisme se trouve écarté en dernière analyse parce qu'il contrarie le principe des spécificités irréductibles, lequel ne pourrait céder, même sur un point reconnu par l'auteur pour secondaire, que devant un témoignage formel de l'expérience.

Il y a peut être qque chose d'un peu pénible dans la lettre du 3e Essai quand il rattache les cosmogonies morales aux autres problèmes traités dans le livre. Cependant il est clair que, surtout dans une philosophie très finaliste, il est impossible de traiter de la nature sans se poser la question de savoir ce qu'elle vaut. L'optimisme tel que le comprend M. Renouvier est très précisément caractérisé dans le 3e essai, et appelle deux remarques. D'une part l'auteur qui insiste comme il le fera toujours sur la réalité du mal, indique de la façon la la plus nette que la solution du problème pour autant qu'il y en a une, doit être cherchée exclusivemt du côté de l'avenir sous peine de se heurter à l'impossibilité de la synthèse totale. D'autre part il s'avoue attiré et séduit par l'idée de faire dépendre le mal physique du mal moral. Mais cette séduction, à laquelle on sait combien il cédera plus tard, il la repousse énergiquement. Le 3e essai ne laisse pas plus prévoir l'adhésion ultérieure à la doctrine de la chute que le Second Essai l'adhésion ultérieure à la doctrine de la création.

Est-ce bien le lieu de parler d'une question souverainement gale et qui déborde assurément de beaucoup la phil. de la nature? Oui, peut-être, car elle est posée et résolue avec une netteté toute particulière dans ce début du 3e essai qui résume si lumineusemt

XVI, 21r

presque toujours, les principes essentiels des deux premiers. Nulle part les formules de la causalité ne sont présentées de manière à mieux laisser voir le fond de la pensée de M. Renouvier. Nulle part aussi son réalisme n'est plus décidément posé. Une représentation donnée dans une conscience détermine une représentation dans une autre conscience. Il n'y a bien entendu que jonction et harmonie. Mais sous cette réserve la détermination dont nous parlons est parfaitement réelle. Sans que jamais ~~le~~ et d'aucune façon les deux faits aient été liés sur un terrain commun et par exemple dans la pensée de Dieu, l'un ne laisse pas de provoquer l'autre. M. Renouvier ne voit à cela aucune difficulté: c'est un cas particulier de la liaison des deux termes hétérogènes dans une synthèse, sorte de liaison qui se retrouve au fond dans toute loi non calquée sur le principe d'identité. La pensée de M. Renouvier est ici profondément claire et hardie. Peut-être en même temps en sent-on éclater toute la difficulté. Car avec toute espèce ~~de lien~~ toute possibilité de rapport, fût-ce de simple succession constante paraît bien s'évanouir.

IX.

Leçon XVII

Introduction à la philosoph. analyt. de l'histoire.

Le 3e Essai en envisageant le monde quant à sa valeur morale et en étudiant le problème de l'origine de l'homme, a déclaré qu'il nous amenait jusqu'à l'entrée de l'histoire. Déjà le second Essai nous avait à sa manière conduits au même point, car certaines des croyances morales touchant la destinée des personnes et surtout la divinité venaient, nous disait-il, rejoindre des dogmes religieux, càd des opinions nées dans l'hist. et développées dans l'hist. Nous étions donc bien prévenus que c'était sur l'histoire que nous allions être appelés à réfléchir après en avoir fini avec les principes de la nature et nous ne pouvons pas être surpris de voir que le 4e ~~livre~~ Essai porte dans son titre même le mot d'histoire. Le 4e Essai (1ère Edit 1864) est intitulé : Introd. à la phie analyt. de l'hist. Il va de soi que nous suivrons exclusivt cette 1ère Edit. puisque la 2e n'a paru qu'en 1896. – Mais en abordant l'étude de ce nouvel ouvrage nous nous apercevrons tout de suite qu'il ne nous est pas possible de le traiter comme les précédents. Nous avons généralt suivi pas à pas le texte des 3 1ers Essais, nous appliquant avant tout à résumer et à éclaircir littéralement la pensée de l'auteur. L'impossibilité d'appliquer au 4e Essai une pareille procédure ressort tt de suite de l'examen le + superficiel du contenu de l'ouvrage. Nous tâcherons dans un instant de comprendre pourquoi ce contenu est ce qu'il est. Pour le moment il suffit de le considérer du dehors et en nous référant simplt à la table des mat. M. R. commence par 5 pages qu'il intit. „Plan d'études", puis il passe au dévelopt successif des cinq parties qui sont impliquées dans ce plan. La 1ère a pour objet une critique des origines morales et du développt moral de l'humanité. Avec les vues les + génles sur la méthode à suivre pour constituer une saine phie de l'hist., elle contient les ppes dont on doit s'inspirer pour traiter de l'origine de la moralité et du mal dans l'humanité, puis du dévelopt de l'un et de l'autre, càd pour ~~pour~~ poser comme il faut la question du progrès. – Mais il faut bien remarquer que l'exposé ~~de~~ de la méthode à suivre est surtout donné sous la forme d'une exposition réfutative de la méth. adverse et que les principes applicables aux 2 questions des origines morales et du progrès sont non pas posés à part et dégagés mais au contraire donnés à l'état d'application et d'implications dans une théorie sur les débuts de la moralité et du mal, puis des moyens par lesquels le bien et le mal se répandent et se perpétuent. En un mot, cette 1ère partie est déjà dans une large mesure de l'hist., de l'hist. antéhistorique ou, en d'autres termes, le caractère en est souvent expositif et narratif, le caractère s'accentue dans les trois parties qui suivent. La seconde est une critique des religions et de la morale aux époques primaires. Elle rappelle, il est vrai, les règles de critique historique applicables aux religions comme à tout

autre ouvrement historique. Mais elle passe bientôt à l'exposition des re: ligions chez quelques tribus de bas niveau moral, puis chez les Chinois et Japonais, plus chez les Egyptiens. La 3e partie continue la même exposition en ce qui concerne les Aryens; la 4e en ce qui concerne les Semites. Pour ce qui est de la 5e, elle consiste en une récapitulation et une conclusion. Elle est forcément d'un caractère + gal. Toutefois elle ne peut pas ne pas participer du caractère du caract. narratif des 3 parties précédentes. On voit donc en somme que le 4e Essai est un livre d'hist. dans le sens le + littéral du mot, autant au- qu'un livre de phie. Sans doute il contient des idées très gales que nous pourrons recueillir sans trop de peine. Par contre bcp d'autres idées ne sont que des formules abstraites et condensées de certains grands faits historiques. Il ne sera pas possible de les dégager ttes, parce que séparées de leur base, elles perdraient leur (~~précédente~~) signification. Quant à résumer les résumés historiques écrits par M. R. c'est une entreprise qu'il ne serait pas raisonnable d'essayer. Voilà pourquoi nous ne pourrons traiter le 4e Essai exactemt comme les précédents. Il va falloir nous attacher seult aux points les + généraux. Ce sera certt trahir la pensée de n. auteur: mais nous sommes en présence d'une nécessité inévitable et nous prévenons tte méprise puisque nous signalons l'inexactitude – de ton et d'accent avant tout – dont notre étude va souffrir.

La conception que M. R se fait de la méth. à employer pour l'étude des faits hist, et par conséqt des rapports de liaison ou d'indépendce que ces faits présentent en eux-m. cette concept. est indiquée dans le titre même du 4e Essai. Le titre nous apprend que la phie de l'histre telle que la conçoit M. R. est une phie analyt. Qu'est qu'une phie analyt. de l'hist? le meilleur moyen de nous en rendre compte c'est de nous reporter aux doctr. hist. que M. R. entend exclure et aux noms bien connus des promoteurs de ces doctrines. M. R. s'oppose avec la dern. énergie à Comte à S-Simon et par dessus tout à Hegel, le penseur qui aurait peut-être s'il ne l'a pas été, été l'inspirateur des 2 autres. M. R. voit très nettemt en effet que la méth. de ces 3 penseurs est en hist. identique quant à l'essentiel. Les 2 français ont peut être voulu faire une + gde part à l'expérience et Comte a même pu se croire un adepte résolu de la méth. expérimentale en histre. Mais peu importe qu'ils aient reconstruit l'hist. au lieu de la construire et d'ailleurs Hegel même a-t-il pu faire autre chose que une reconstruction. Construire ou reconstr. c'est toujours au fond supposer un enchaînement nécessaire et en ce sens a priori dans les phén. hist. La méth. de 3 penseurs est donc en réalité égalt a priori. Elle traite l'hist. comme une géométrie + concrète: elle prétend la constituer en allant du simple au composé, par la synthèse, en un mot, comme la géom. constitue

2v

3r

la suite des théorèmes, c'est précist l'enchaînement nécessaire, la liaison a priori, la construction par synthèse que M. R. repousse et c'est tout l'ensemble de ces exclusions qu'il exprime d'un seul mot quand il qualifie d'analyt. sa propre conc. de l'hist. La „saine méth. analyt. (1er Essai, p. 142) c'est la procédure de décomposition a posteriorique, celle qui des faits complexes tels qu'ils sont donnés, remonte patiemment aux faits élémentaires, et qui bien entendu se borne à la décomposition de ce qui a été, sans prétendre aucunement que les éléments qu'on est parvenu à isoler ne pouvaient manquer de se grouper comme ils se sont groupés et que ceux posés, l'hist devait être ce qu'elle a été. Lorsqu'il appelle analyt. sa conc. de l'hist. M. R se pose donc en adversaire résolu de presque tout ce qu'on a appelé jusqu'ici conc. de l'hist. et professe que ce qu'il y a pour lui de capital en hist. ce sont les faits, que la ppale tâche de l'hist. est de constater ce qui a été et que comprendre l'hist. ce ne peut être autre chose que de pénétrer jusque dans le détail des faits au lieu de s'en tenir aux blocs et aux gros ensembles que nous donne l'observat. directe. Comprendre l'hist. c'est encore au fond constater; c'est seulement constater par une sorte de perception + fine et + pénétrante que nous procure la réflexion.

On sent bien p^quoi M. R. entend ainsi le travail de l'historien philos. et se représente ainsi les rapports que soutiennent entre eux-m. les faits hist. C'est qu'il croit ppr^d. à la liberté en vertu de tts les raisons qu'il a dégagées et méditées devant nous et que croyant à la liberté il a entendu être conséq^t avec lui-m. Si l'on voulait chercher dans ses œuvres le développt le + expr^é et le + frappant de cette vivante et conséq^te croyance à la liberté et à son rôle dans le cours des affaires humaines, c'est ds. on sait dans le roman hist. intitulé Uchronie qu'il faudrait le chercher. Le livre qui transporte l'utopie dans l'hist. cette „esquisse hist. apocryphe du développt de la civil. europ. tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être, a été publié en 1876 et, comme l'indique le contenu ainsi que le témoignage de M. Pillon, écrit et dans tous les cas conçu bcp avant. Il appartient tt à fait à la période de pensée qui nous occupe et commente de la façon la + authent. l'un des aspects de la th. de l'hist. exposée dans le 4e Essai. On sait que l'Uchr. prend pour point de départ un acte individuel et libre, savoir, une décision de Marc-Aurèle qui consent à partager l'emp. avec Avidius Cassius, écarte Commode du rang suprême, prépare avec son collègue la restauration de la république. Au moyen de cette restauration et en m. temps d'un refus d'ouvrir les provinces d'Occident aux chrétiens, l'ancienne civilisat. juridique se maintient, les barbares sont contenus et la civil. moderne s'établit avec une économie de sang et de misères. Elle finit par accorder une place au christ. réformé et par promettre de réaliser plus tôt et mieux qu'on ne l'a vu l'idéal de justice qui dans la réalité, n'a été retrouvé que par la Révolut. frse. L'Uchronie fait donc ressortir avec une extr. énergie l'idée fondamentale de M. R. comme phil. de l'histoire, à savoir que le grand moteur des mouvements de l'humanité n'était autre que la [illegible] liberté.

3v

4r

4/ Est-ce à dire pourtant que selon M. R. il n'y ait pas de lois à l'œuvre dans les sociétés humaines par suite dans la production des phén. hist.? On se méprendrait gravement si l'on répondait par la négative. L'u. chronie même maintient beaucoup de ce qui a été. L'acte libre fondamental qui lui sert de point de départ laisse subsister toutes les circonstances au milieu desquelles, en fonction desq. il s'est produit. Et les fruits que porte cet acte sont des fruits naturels c.à.d des fruits que la nature des individus et des sociétés se charge de faire apparaître et mûrir. Rappelons nous d'ailleurs comme la liberté au mom.t même où M. R s'est efforcé d'en rendre l'exist.ce probable nous a été présentée avec tt un cortège de limitations et de conditions. Un acte libre est un commencement non pas totalement absolu, puisqu'il n'appartiendrait pas au monde, du – au monde en marche, et qu'on ne pourrait et le définir et le saisir. La décision libre réalise tel ou tel possible mais il faut que des possibles soient d'abord posés. Si l'on imagine qu'une fonction math. peut à tel ou tel mom.t prendre telle ou telle valeur encore faut il et que d'abord ce qu'elle deviendra ce soit toujours des quantités et même que ces quantités au lieu d'être qqq soient ceci ou cela, c.à.d déterminées. Ainsi d'une man. g.le un acte libre est, à bcp d'égards déterminé et pour autant il est soumis à ds lois. Mais il est spécialt soumis à ds lois par rapport aux concomitants et – et aux antécédents donnés dans les soc. humaines. C'est ce que nous avons déjà appris de 2 passages du sec.d Essai sur lesq. il est opportun de revenir. (voy. E II, p 109-111 et 338-339). Quetelet avait écrit que la statist. démontre que lorsqu'il s'agit de crimes souvent reproduits et répondant à un type défini, „c'est la soc. qui prépare le crime et que le coupable n'est que l'instrument qui l'exécute. M. R distingue, bien entendu, entre l'h. statistique abstrait, l'homme qqq d'un certain milieu et tel individu pris déterminément. Mais sous la réserve de cette distinction, il proclame que l'assertion de Quetelet bien loin d'être un paradoxe, lui semble, tout près d'être un truisme. Cette assert., dit-il, n'est que l'expression malheureusement trop exacte de la constante influence exercée s/ chaque individu par la solidarité du mal qui pèse s/ les hommes d'un milieu social déterminé. Qq opinion qu'on puisse avoir de la liberté morale, personne ne saurait contester qu'il y ait des actions humaines directemt possibles, diversement probables, en raison des tendances établies dans une cert. société et des causes qui les favorisent. L'action d'une cause régulière et constante, comme l'exist.ce de tel caractère commun de tel vice endémique se fait tt naturellt sentir parmi les autres motifs variables au milieu desquels se détermine l'agent, forcé d'en accepter qques uns ou qq. contre en choisissant. et cette cause l'emporte à la longue c.à.d se marque à sa valeur quand on considère un nbre suffisant de cas. Les rapports ds différents effets se présentent avec la même constance qui appartient à leurs causes. Les effets sont les précises et les claires. Le 2d passage auquel nous voulons recourir les

[illegible]
en une les conséquences relatives à la [illegible]
teur de la liberté, n'aurait égard qu'[illegible] qui [illegible]
gérait que les derniers résultats [illegible] [illegible] [illegible]
rale, perdant de vue les personnes individuelles, les temps [illegible] [illegible] relations [illegible]
sagesse, celui-là verrait le principe de détermination effacer [illegible]
+ en + la p[ar]t des accidents. C'est que les actes produits de la [illegible]
de directions variables et de sens contraires les uns aux autres [illegible]
tion constamment dirigée de la passion de l'instinct et de la raison.
Opposés à ces lois, ils peuvent se détruire mutuellement quand on les
considère en grand nombre et pour une période suffisamment prolongée, pour ne laisser
paraître que les résultats de ceux qui leur sont conformes. Ainsi l'or
dre reviendrait à la longue et les faits désordonnés s'anéantiraient à la
fin". On dirait vraiment que ce dernier passage a été écrit par Cournot.
Il en résulte donc qu'il peut y avoir pour M. R. une histoire pareille à celle qu'a
conçue Cournot. Cette hist. comme on sait, se propose de dégager de l'observat.
des faits hist. un cert. nombre de lois, un cert. nombre de causes constamment agissantes,
bref, un déterminisme parfaitement réel encore qu'il ne fasse pas tout dans
le cours des affaires humaines et qu'il ait à compter avec les accidents, car
au fond avec la liberté. Telle est la conclusion à laquelle on aboutit infailliblement quand
on professe s[ur] la liberté la doctrine qu'a embrassée M. R. Cette doctr. dont
nous retrouverons prochainement un analogue ou une 2e forme, consiste essentiellement
à [illegible] la liberté au milieu des [illegible]. Comme les [illegible] ont des lois, la
liberté se meut donc entre des lois et par conséq. toute la part des actions
qu'elle ne produit pas reste soumise au déterminisme.

Mais s'il est vrai que M. R. aurait pu, sans manquer à ses p[rinci]pes, se
proposer d'écrire une hist. quelque entendue ou à peu près comme celle que nous
trouvons dans les livres de Cournot, ce fait cep[endan]t ce n'est pas là ce qu'il a
choisi de faire. Ce qui l'a intéressé par dessus tout dans l'hist. ce n'est pas
l'élém[en]t loi et cet élém[en]t il n'a laissé que la part strict[emen]t indispensable. Et
il a concentré tout son effort s[ur] l'élém[en]t liberté. Il a cherché ce qu'est devenue
comm[en]t s'est comportée au cours de l'hist. la portion des actes h[umains] qui tiennent
du + près possible à la liberté. C'est dire que l'hist. qu'il a voulu retracer, ce
n'est pas celle de la guerre et de la politique, ni non plus celle de l'industrie; c'est
l'hist. des doctrines et surtout de la moralité. Et en effet c'est dans la formation
des [illegible] et + encore s'il se peut dans la poursuite du bien et du mal que
se marquent les initiatives des hommes. Aussi, il doit être bien entendu que ce
qui occupe aussi exclusiv[emen]t que possible M. R. dans ces études d'hist. c'est
l'homme comme agent moral. L'assignat[ion] d'un tel objet à l'hist. est assez
[illegible] de très caractéristique et c'est aussi [illegible] de très attendu étant donné
les p[rinci]pes de l'auteur: une hist. visant à dégager un déterminisme n'eût pas été
incompatible avec de tels p[rinci]pes, l'hist. comme étude de l'agent libre et moral
est une conséq[uenc]e directe de ces p[rinci]pes. Toutefois avec qq apparence de clarté que
se présente immédiat[emen]t l'objet de l'hist. tel que l'a conçu selon nous M. R., il y a

[illegible] pourtant encore à faire pour rendre cette conception véritabl. claire. Il
faut au fond atténuer dans une cert. mesure l'opposition tranchée que nous
6r avons marquée entre l'élém. lois et l'élém. liberté comme constituant deux
matières différentes pour l'hist. Si en effet on posait absolum. à part de
tout déterminisme la moralité et la liberté on ne comprendrait + qu'il
pût y avoir 1 hist. de ces choses. Prenons le moyen le + radical d'opérer
la séparat. complète dont nous parlons, plaçons nous au pt de vue de Kant
et mettons la moralité et la liberté dans le monde nouménal: les irruptions
que le noumène fera dans le phén seront choses tjrs nouvelles à chaque
reprise; nous serons en présence d'actes sans rapport entre eux ni avec les
circonstances dans lesquelles ils seront produits. Il en sera de m. encore si
nous imaginons qu'1 résolution libre et morale est 1 phén sans doute mais
un phén aussi distinct de tous les autres qu'un monde l'est d'1 autre monde.
Dans cette conception absolutiste et séparatiste il n'y aura pas d'hist. de la moralité. Pourquoi cela? C'est que l'hist. implique tjrs à qq degré rapport de causalité.
Assurément on ne définirait pas un fait hist. sans y faire entrer la conting.
Un fait absolument déterminé n'appartient pas à l'hist. : un tel fait n'est à parler
rigoureusement qu'une vérité éternelle. Mais s'il y a de la conting. dans le
fait hist. la conting. n'y est pas tout. Le fait hist. est contingent à cert. égards,
non à d'autres. Grâce à cela l'hist. a 1 double prise s/ le fait hist. Il faut voir d'1
part en quoi le fait dépend des faits du même ordre qui le précèdent ou l'accompagnent et d'autre part en quoi le m. fait en est indépend. Pour qu'il y ait 1
histoire de la liberté et de la moralité il faut que les actes libres et moraux
soutienn. des rapports avec le reste des phén. et sans doute aussi que chaq. acte
moral ait rapport avec ceux qui l'ont précédé et av. ceux qui le suivront. A
cette condition M. R. a satisfait par une sorte 1re à fait caractéristique et 1re à fait
originale. On sait déjà qu'il n'a pas séparé la liberté des autres phén, qu'il a
mis l'acte libre dans 1 situation de dépend. et d'autre part d'opposit. relatives
vis-à-vis des phén. ambiants. Ns av. maintent à faire remarquer qu'il a apporté
le m. esprit dans la concept. de la moralité. Certes il faut à la moralité ce
qu'il y a de + profond personnel dans la personne: mais d'abord ce fond de
la personne est bien entendu, phén.al encore et non pas nouménal comme
chez Kant et ensuite il y a des lois qui pénètrent jusq. alentours immédiats
de ce fond de la personne. Sans tomber jam. complètemt ds le déterminisme
la moralité est pourt. d'1 cert. façon conditionnée par lui. Les résolut. morales
et les convictions morales elles m. dépendent de cert. condit. intérieures à la
personne morale ou résultt des rapports entre elles des différentes pers. morales. Et ce qu'il faut remarquer le + c'est qu'en vertu de cert. formes du déterminisme, en vertu de l'habitude, p. ex, chaque acte moral en prépare ou en exclut
d'autres dans la personne, tandis qu'en vertu des échos et réactions des div. pers.
les 1 sur les autres, chaque acte moral en prépare ou ex. clut d'autres dans les
agents qui subissent les effets de cet acte. Voilà comment il y a 1 hist. de
l'élément libre de l'homme, une hist. de sa moralité –

6v

7r

II) Dans tout ce qui précède nous avons commenté et expliqué le mot le plus important dans le titre du 4e Essai nous av. fait voir ce que veut dire le mot analytique, ce qui c'est qu'une ph. analyt. de l'hist. - c'est l'étude a posteriori du fait aposteriorique par excel. de l'acte libre et par suit. car c'est là ce qu'il y a de + libre, l'étude des faits de moralité. Il nous reste à dire pquoi le 4e Essai se présente comme l'Introd. à la ph. de l'hist. On sait que M. R a composé ou plutôt encore achevé et publié dans la dern. période de sa pensée (1896) un vaste ouvrage dont le nom est Phie analyt. de l'hist. Paru à une date tardive cet ouvrage n'en a pas moins été projeté de bonne heure. En 1869 la préf. de la Sc. de la morale lui assigne sa place normale à la suite des Ess. de crit. gale comme leur complément et presque comme un 5e Essai de dimensions + étendues. En quoi le 4e Essai mérit.-t-il d'être considéré non comme 1 partie mais comme l'introd. cad c. la préparation des 4 volumes consacrés à la ph. de l'hist.? C'est en vertu d'une 2e raison. D'une part le 4e Essai contient, sous les réserves que ns avons indiquées, une partie gale et des ppes. Ensuite il est qu'au reste consacré à une série d'études qu'on peut regarder comme concern. elles mêmes des ppes encore, à sav. des ppes dans l'ordre du temps, des ppes chronolog. puisque les parties 2 3, et 4 de l'ouvrage traitent des religions aux époques primitives chez les divers peuples. Ce sont bien là dans la doctr. de M. R. des ppes bien distincts de tout ce qui viendra ensuite. En effet dans la conc. non libertiste de l'hist. ce qui commande le dévelopt. ne peut jamais être la fin: il faut que ce soit le commencemt. Le dévelopt. ne va pas tout quelque part qu'il résulte des prémisses. - Après ces généralités indispensables et qui expos. tout ont fait sans doute connaître ce qu'il y a de + important cplsqt dans le 4e Essai attachons nous, autant que faire se peut à la lettre de l'ouvrage. Nous prendrons pour guide la récapit. qui en constitue la dern. partie. Ns ne reviendrons pas sur ce qui regarde les ppes et surtout les ppes de méthode. Nous passons à l'analyse des origines anté-historq. et des 1ers termes du dévelopt humain pour avoir répons. à 2 quest. ppales. 1o Y a-t-il une morale distincte de l'histoire? - 2 L'humanité a-t-elle eu pour loi le progrès, le progrès tout seul et dès le pt de départ de sa consce morale? (p. 695).

A la 1re quest. il faut répondre affirmat. mais sans méconn. les rapports des 2 termes distingués. Oui il y a 1 morale dist. de l'hist. puisq. à qq moment du dévelopt. humain qu'on se place et qq contenu qui soit donné à l'idée dont nous allons parler on trouve tjrs l'homme en possession d'un idéal qu'il oppose aux faits, qu'il regarde comme dominant ces faits et du haut duquel il juge les faits (p. 695-697). En revanche l'idéal qui juge ces faits n'est pourtant conçu qu'au milieu des faits et sous l'influence des faits: ceci. Entre termes les concept. morales sont d'autt + élevées que la moralité est elle m. + haute et elles sont dans la réalité toujours dépendtes de la méchanceté régnante et déformées, perverties par cette méchanceté. (697-699)

7v

Si la réponse à la 2e question est + complexe, si prog. [illegible] ou au moins présente comme la loi de l'humanité, il suffit qu'il convienne de répondre affirmativement, il faudrait du moins se garder d'admettre la doctrine [illegible] généralisante du progrès fatal. On verra + tard en poursuivant l'étude de la question l'état à peu près réduit la base expérimentale de la doctrine du progrès constant dans l'humanité. Cette base c'est simplement que la civil. européenne moderne est sortie de celle de l'antiquité et encore avec l'interruption [illegible] du moyen âge. Rien n'est + propre à faire voir combien les esprits systématiques de l'école sont peu difficiles en fait de preuves, combien, les séduit par la simplicité des idées, la hâte et l'excès des généralisations. Quant aux raisons que l'on a données pour prouver que le progrès est inévitable, l'idées + spécieuses est que le mal se détruit parce qu'il em-traîne des incompatibilités qui se nuisent entre elles et se suppriment les unes les autres. Cette raison n'est pas solide parce c'est un fait malheureusement trop réel que le mal est bien loin de s'éliminer toujours de lui-même et qu'au contraire on le voit se perpétuer et s'étendre comme le bien, sinon mieux. Dans tous les cas l'humanité n'a pas commencé par le progrès. Tout au contraire, elle a commencé par la déchéance. Sans doute elle ne veut pas dire que l'h. a d'abord été en possession de la moralité et qu'après il l'a perdue. C'est là en somme ce que admet Kant en tant qu'il professe l'identité de la volonté normale avec la loi et soutient que l'homme au moment où il est entré dans la durée a commis un péché radical. La vérité est simplement que l'h. est parti de la table rase du bien et du mal, d'une égale possibilité de faire une act. bonne et une act. mauvaise, et que selon les not. les + élémentaires de probabilité, plusieurs devaient faillir, ce qui donne accès au mal dans le monde. Par cela seul qu'il se reconnaît inférieur à son idéal l'homme est en état de déchéance. Tel est l'état dans lequel nous le rencontrons partout où nous pouvons l'observer directement ou non et aussi l'état où nous pouvons induire qu'il est dès le commencement de la conscience. Le 1er pas de l'h. pouvait être une ascension, en fait il a été descente. (699-711)

Insistons sur ce fait de la déchéance de l'homme. C'est dans cette déchéance que le mal a sa source. On parle de maux issus de la société; mais il n'y a de maux dans la société que par du mal donné d'abord dans les individus et commis par une libre initiative de quelques-uns. De même en est-il pour les maux qu'on attribue à la religion comme à leur source. Sans doute il y a de tels maux mais ces maux de la religion ont eux-mêmes leur source dans les fautes profondes morales et commises par des individus. Car la morale toute variable qu'elle soit avec la religion et pourtant + essentielle à l'h. que la religion et part. la loi [illegible] à celle-ci. (711-717)

La source 1re du mal est donc tjrs interne et individuelle. Le mal consiste tjrs par commencer dans un de ces actes qui en se répétant deviendront les vices que la morale connaît comme les opposés des 4 vertus cardinales: l'irréflexion opposée à la prudence, l'intempérance opposée à la tempérance, la paresse opp. au courage, l'injustice opp. à la justice. Une loi d'immense portée fait que chaque acte bon

9a

d'[illegible] prépare d'autres bons non moins manifest. que chaq. acte mauvais prépare d'autres actes mauvais. C'est ce qu'il convient d'appeler la solidarité. Les divers moments de la conduite morale sont solidaires les uns des autres dans une même personne et il y a aussi solidarité dans le bien et le mal entre les diverses personnes. Le mal concernt. les relat. de personne à personne, le mal d'injustice se traduit par la guerre sous les formes les + diverses mais toujours par la guerre et dès que la guerre règne, il devient impossible à chacun de se conduire comme au sein d'l état de paix: car chacun est fondé à se tenir en garde contre les injustices éventuelles d'autrui et ne saurait être pleinement juste sans se découvrir et par conséqt. sans transformer sa justice en sacrifice, mérite et sainteté. Voilà comnt. il se fait que la moralité dépend de condit. empiriques, encore qu'elle résiste au + profond de la personne (717-722)

La déchéance primitive, attribuable en fait à tous les hommes est d'ailleurs très inégal. partagée entre eux. Les uns conservent des qualités nobles et tendent à se relever, les autres s'abandonnent à la pente des vices. De là la constitut. dans l'humanité d'une pluralité de races bien + intéresst. que les races fondées s/ la diversité d'origine, s'il y en a, comme il est probable, ou s/ la diversité des circonstances expl. s/ les diff. de climat p. ex. dont on a tant abusé — les races qui se constituent au sein de l'humanité par de communes manières de pratiquer et de comprendre le bien et le mal. ces races bien + importantes historiqt. que les autres, on peut les appeler des races éthiques (722-723). Les soi-disant sauvages ne sont pas comme on le dit trop souvent des h. primitifs, ce sont les représentants de races éthiques de bas degré, ce sont des h. dégradés. La preuve en est que les soi-dist. sauvages se caractérisent au pt. de vue moral non par des ignorances et des lacunes mais par les vices fondamentaux dont nous rappelions les noms tout à l'heure; irréflex. intempérance, paresse, injustice sous ts ses formes, p.pal. ruse et violence (723-726) — A côté des races dégradées il y a les races nobles. Il est remarquable que très dissemblables à un pt de vue déjà très intérieur, au pt de vue intellectuel, elles sont au contr. très analogues au pt de vue moral. Ces races comme les + anciens documents permettent de le constater ou de le deviner ne sont pas parties de la barbarie ou d'un état pareil à celui des sauvages. On peut au contr. leur attribuer pour caract. souvent primitifs les traits sous lesquels on a coutume de peindre l'état patriarcal; l'autorité presque toute spontanée du chef de famille; la monogamie au — en fait; la domesticité en qq sorte naturelle, c.à.d. le groupement autour du propriétaire et chef de famille, de tous ceux qui dépourvus de biens et d'instrument de travail donnent leurs services et ceux de leurs enfants en échange de la protection et des moyens de vivre (726-730).

Pour connaître la vie morale primitive des diverses races éthiques, ce sont les

9v

1102

10) religions qu'il faut étudier, car presque toute l'activité industrielle et morale a pris pour commencer la forme religieuse et les religions sont la source de renseignements la + ancienne que nous puissions aborder, la seule à vrai dire qui soit à notre disposition. Que l'activité intellectuelle et morale se soit d'abord traduite par la religion c'est ce que l'on comprend sans peine: car ce qui fait l'essence de la religion c'est précist: qq ch qui est bien fait pour répondre au besoin moral le + urgent! „Il y a 1 besoin qui domine tout, celui de généraliser le bien et le mal, de les envisager dans l'univers afin de les poser en accord ou en contre-partie du bien et du mal qui affectent l'homme et de trouver ainsi tantôt la condamnation tantôt et + souvent la justificat. des errements humains dans un appel à l'autorité des faits et des êtres d'ordre universel et irrésistible" (730-731 f. 694). Il y a 4 parties pples à considérer dans les religions: le concept de la divinité, celui des âmes, le culte dont le mode essentiel à l'origine est le sacrifice, enfin la divination (732) - L'incohérence des idées relativement à chacun des ces 4 points, et outre la bassesse, et s'il s'agit du sacrifice l'atrocité: voilà ce qui générat. qualifie les relig. des races dégradées et par suite leur moralité. Les caract. opposés se trouvent réunis pour caract. les races nobles. Au 1r plan il faut mettre la cohérence et la suite des idées „ Nous sommes immédt frappés de la constance et de la sagesse relatives de leurs vues sur la nature et sur la vie - nous leur reconnaissons des directions propres en gal bien soutenues, une applicat. sérieuse et dès lors même pieuse à leurs oeuvres, et en un mot ce qui manque radicalt dans autres, des principes (7~~35~~ 730)
(732-736) -

M. R passe ensuite au résumé de ses études s/ la religion dans qq unes des races dégradées, puis chez les Chinois, chez les Égyptiens, chez les Aryens, chez les Sémites, résumé dans lequel nous devons renoncer à le suivre. Il termine en recherchant ce qui a disparu et ce qui a subsisté des + anciennes religions dans les croyances qui règnent maintenant chez les peuples les + civilisés et il trouve que bcp de choses ont subsisté à la condit. de se transformer.

Nous nous sommes donné pour tâche pple de faire comprendre la concept. gale que M R s'est faite de la phie de l'hist. Telle qu'elle est dans sa lettre, cette concept. pourrait passer pour étroite: mais nous av. vu qu'au besoin rien n'empêchait M.R. d'ajouter à la phie de l'hist. telle qu'il s'est borné à la tenter une autre phie analogue à celle de Cournot - La phie de l'hist exclusivt libertiste et morale à laq. il s'est tenu est à la fois très originale et très propre à faire suite aux principes fondamentaux du criticisme. Il faudrait ajouter que l'auteur a disposé d'une science prodigieuse pour son temps. -

10v

X.

XVIII. La morale pure.

En dehors des 4 Essais de Cr. gén. et de la Ph^ie Anal. de l'H^re qui est comme un Ve Essai plus vaste, le syst. de M. R. contient selon son plan primitif une Science de la Morale. L'ouvr. qui porte ce titre a été publié en 1869 et n'a pas été réédité. C'est à lui q. ns avons maint^t à nous attacher.

Le titre en est significatif. P. oppos. à ses travaux s/ la Crit. gén., qui ne sont q. des Essais pr constit. la cp. à l'état de science, p. opposit. à l'étude hist. de la moralité dans ses chgts et dans ses relat^s M. R. a entendu traiter la M. comme une sc. Comment la constitut. de la m. c. sc. dépend de condit. qui ne sont pas tt à fait pareilles à celles des autres sc. Les math. se fondent s/ des intuitions réglées par les catég. de nb, étendue, durée et devenir, la logiq. formelle est une étude de la catégorie de qualité; or, s/ les intuit. math., sur les cat. qui les règlent, et s/ les rapp. logiq., les hommes sont arrivés aisém^t à s'entendre. En phys. même où les faits sont déjà plus complexes, on s'est déjà suffis^t entendu dès qu'il a été bien établi qu'on cherchait seulement les relations constantes, en un mot les lois, et que la voie des vérific. indéfin. est ouverte à qui voulait. Le cas de la M. n'est pas aussi favorable. Elle se fonde aussi s/ des faits et des catég. Ms il faut un effort pr avouer les faits fondam. de la M. et s'en pénétrer: l'attitude de celui qui les affirme ne peut pas être la parf. désintér. du géomètre, du logic., du physic. Il faut un effort aussi pr démêler ces faits au milieu des altér. q. l'H^re leur a fait subir (I, 9-11), et puis la volonté même de se mettre en face des faits qui fond^t la moralité, de les prendre en eux-mêmes, et pr ce qu'ils sont, ne va pas de soi. On parle qqf. de l'indépend. de la M. On ne veut pas dire surt q. la M. a été en f^t indép. des relig. et des ph^ies; l'H^re tém. trop élog^t du contr. C'est de à une indép. de droit q'on songe. On entend q. la M. devrait être indép. Mais pour séparer ainsi les faits mor. de tte doctrine, il ne faut pas être l'adhér^t d'une doctr. qconque. Une ph^ie, une seule, comporte la situation d'esprit qui est ici requise: il s'agit de la ph^ie critiq. et ainsi la

15

2 r

constit. de la M. c. sc. suppose la plus critiq. Ajoutons une condit. subsid. on ne crée pas une sc. ss définir cert. termes d'une façon rigour. c. à d. sans troubler de vieilles habitudes et en introd. de nouv. ds le langage. Or, de telles réformes ont parfois réussi, ms jamais par une initiative individ. aband. à elle-même. Il a tj fallu la format. d'une École (11-16). Sous ces condit. la form. de la mor. c. sc. est parfaitt possible. La morale en effet, si on suit l'exposé exclusivt en elle même a ceci de commun avec les math. q'elle met en oeuvre de purs concepts. Il faut seult bien distinguer entre la m. pure et la m. telle q'elle app. ds l'hre, car l'hre est plus loin ss doute de réaliser les prcs. de la mor. q. la nature de réal. les théor. de la géom. et de la méca. La 1re tâche à accompl. c'est ss celle de mett. s/ pied une m. pure. Ensuite, ms mst seult, il faudra passer à la rech. d'une mor. appliq., en entend' par là non la descrpt. de la m. telle qu'elle est ds l'hre, ms un ensemb. de règl. qui inspir. de celles de la mor. pure et tenant cpte aussi des faits, auront pr but de redress. ce qui est. Grâce à cette distinct. la mor. pourra d'ab. être posée ds l'absolu qui convient, et constit. scientifqt parc. q. ramen. à un syst. de purs concepts; elle pourra ensuite être rapp. des faits, et là encore se comporter comme une sc. parce q. les pps y resteront fermes, et q. les emprunts aux faits y sert avoués et bien définis (Préface)

Entrons ss plus tarder s/ le terrain de la m. pure. Le prem. fondt de la moralité réside ds le dble fait q. l'h. est doué de raison et se croit libre. Il n'y a pas moyen de démontr. l'ex. de la lib., c'est ce q'a été reconn. la ph. critiq. ms peu importe en un sens, car un être qui se croirait libre sans l'être ou plutôt qui pratiqt ne pourrait pas agir ss se suppos. libre, celui-là serait qt aux apparences ds le même cas q'un agent libre. La lib. appart suffit donc à donner lieu pr sa part à l'établisst de règls mor. (5-9). Q'est-ce maintt q. d'être doué de raison? C'est être capable de réfléchir à ses pensées et à ses actes c. à d. encore, capable de savoir ce q'on pense et ce qu'on fait et de [illegible] les définit. de ses pensées et de ses actes. Cela

posé, que se passe-t-il ds la consc. de l'agt libre et réfléchi? La sensibilité s'entend et la passion présentent à l'agent des actes possibles qui ont ts le car. d'être des fins, et puisque le bien est identiq. à la fin, le car. d'être des biens. On ne peut agir q'en vue du bien; il y a là une nécessité à laquelle l'agent ne peut se soustraire. Mais l'agt n'est pas mis en présence du b. en génl, il n'est pas mis non plus en prés. de tt son b. présenbloc et d'un seul cp: ce qui est devt lui ce sont des biens, des biens divers, au lieu d'un bien pur et sple. Réfléchi et libre il a à séparer et à choisir: il peut après exam. faire ceci ou cela. Sur ces bases la moralité apparaît. Elle consist. ds le pvoir et ds l'acte de se déterm. pr le meill. parmi ces b. c.a.d. de reconn. et d'accept. un dev. faire, un dev. Définir ds les div. cas ce meill., ce dev. faire, ce bien mor., c'est en cela q. la m. consiste. (1-5)

La M. a plus. sph. Commenç. par la sph. élém., q. elle qui repr. l'élémt de la moralité, par elle au-dessous de laq. on ne pourr. plus concev. de morté. Cette sphère est celle qui est constit. par un agt mor. isolé. Il ne s'agit point de soutenir q'il puisse exister en fait un agt isolé, ni que la morté ne se soit point révélée à chaque agt grâce à ses relations avec les autres; tout ce q'on veut c'est de se référer à une abstract. qi est parft nette et en consiqce parft légit. On supp. donc un agt isolé et même tenir cpte du milieu physiq. qui assur. sa vie. Pour cet agt réd. à lui-même il y a déjà une moralité. En eff. il est raisonn. et libre: il a de[v]t des actes possibles à séparer et à choisir. Il a à instit. un gouvt de ses actes, à organiser sa conduite. D'une part il ne saurait accepter tte jouissance qconq. sans se rendre lui-même incap. de jouissance, de sorte q. ds l'intérêt même de ses jouissances il doit les régler. D'aut. part ~~ses~~ ~~ass~~ il y a en lui la raison: il doit donc être sensible à l'intérêt de la raison et regard. c. bon q. la r. dirige sa condte simplt afin d'exercer et de ~~faire jouir sa raison~~ Voilà de pr sa condt deux sanct. très

f 16
402

Att contraire avec la marche q. ns av. suivie, le dev. env. soi appar. comme
incontestable et l'oblig. dt il a besoin a été suffist fondée. Il ns reste seult à
éclaircir par une analyse le sentimt de cette oblig. qui c. sentim. est irréduct.
Ce sentim. est complexe et recouvre un jugt synthétique. D'une part la raison
reconnaît un meilleur, un dev. être ; c'est là une not. intellect., la constat.
d'une échelle de biens. D'autre part la vol. et proclame régulièrt le ca-
devoir-être : ce qui est rationnt le meill. est de plus promul par la vol.
c. objet de son action (27.28). Il faut maint accuser la gde diff.
qui sépare l'oblig. chez l'agt isolé de celle qui règne ds la spté les relat.
entre les h., c'est que la première sorte d'oblig. est un dev. ss droit.
Peut on dire que la personne idéale a des droits s/ l'agt ? On ne le peut
pas vraimt. Suppos. en eff. q. la pers. id. ait obten. de l'agt la promesse
de tenir telle cond. ds telle circonst. fut. Si l'appréciat. du meill. vient à
changer chez l'agent, le prétendu droit s'évanouit, car la cond. n. seult
peut, ms doit changer. S'il s'agit d'une prom. fte à autrui, il en
va tt autrement. Le droit d'autrui subsiste inaltér., qq regrettable
même moralt, que la prom. puisse appar. par la suite à celui qui l'a
faite (28.35).

On verra plus tard qu'il n'y aurait jam. lieu pr un agent isolé, si
d'ailleurs il y en avt réellt un, d'établir une mor. appliq. distincte de la
m. pure. En tt état de cause l'agt isolé resterait, le devoir env. soi resté
soumis aux règles absolues de la m. pure. Ce n'est pas cependt q. on puisse
regarder l'agt mor. isolé comme parft moral. Ns ne pouv. pas suppos. chez
cet agt une abs. const. d'expce ; ce serait sortir des limit. du concevable.
Nous n'aur. plus un h. deva ns. Cet agt a donc expérim. le meilleur
et aussi le ms bon : cela résulte d'ailleurs de ce q. il se distingue lui-même
de son idéal. Donc il y a eu pr lui une chute, mieux peut-être des
chutes. Bref il appart. à l'hre. Or, s'il en est ainsi, il nous fau. convenir
de dire q. il est bien un h. et possède les facult. hum., sa liberté n'a
[illegible] d'être à la fixer. [illegible]

4v

6r

6 plus entière. En vertu de l'habitude la volonté tend à se fixer
en s'exerçant. Un bon acte détermine une pente à bien agir, et un mauv. à agir
mal. Chaq. moment de la conduite de l'agent influe ainsi favorablt ou fâchtt
sur le cond futur. C'est là ce qu'il convient d'appeler la solidarité personnelle.
Par elle la vertu actuelle et p.-ê. militante se transf. en une habitude
et de même les défaill. se transf. en vices : les défauts momentanés de
courage, de prudence, et de tempérance deviennent paresse, démence,
débauche. En somme, à côté de la liberté qui subsiste amoindrie il y a
une autre force à l'oeuvre à l'intérieur même de l'agent. (35-40)

Ns ven. de consid. l'agt mor. isolé, d'étudier ce q. ns av.
nommé la sph. élém. de la m. Ns allons maintt replacer aut.
de l'agt, non pas encore d'aut. agts moraux c. lui, mais des êtres infér.
à lui, ceux qui forment le milieu ordinaire de l'h., d'ab. le mde
inorganiq. et le mde végétal, puis les animaux. Ainsi réunis ds la
nat. l'agent uniq. constituera pr ns la sph. moy. de la moral. Les
lois de la nat. inorg. permett. pr une part à l'h. de vivre et de
se développer : en tt q. elle collabore ainsi aux fins de l'agt moral, la
nat. appar. comme mérit. le respect dû à ces fins, l'agt se doit à lui-
même de respecter la nature. On ne peut dire autt à propos du règne
végétal. Ms il arrive aussi q. la nat. inorg. ft échec à nos fins les
plus excellentes, fait échouer nos desseins les plus moraux, et
quant au règne végétal, non seult il ns offre le spectacle de fins
opposées les unes aux autres, et par conséqt d'un désordre, ms encore
les fins auxquelles il tend entrent souvt en conflit avec les nôtres.
L'agent n'a donc pas seult à respecter la nat. inorganiq. et végétale, ce
dev. est limité par un autre non ms impérieux. Comme l'h. a à
maintenir ses fins propres, il ne doit de montrer du resp. env. la nat. q.
ds la mes. où elle ne nuit pas à ses fins ; et en tt q. elle leur nuit il a le dev.
de la modifier pr la rendre utilisable en vue de ses fins. C'est là le
devoir de travail (41-45). S'il limite le devoir de respect, il est

7r

bien entendu que le devoir de travail ne le supprime pas. X
Il peut d'autre côté le suppr. q. l'o/ de la nature apparaît en lui-même d'1
part c. qqch. de beau et d'admirable, de l'aut. c. un ens. de vérit.
à connaître : or les sent^ts d'admir. pr le beau et d'amour de la vérité
spéculative appuient le devoir de respect, car il n'est pas douteux q'ils
sont bons en eux-mêmes et méritent d'être favorisés (§ 50) — En face
des animaux la conduite de l'agent se règle par les mêmes pps : même
règl s'appliq., pr les réprimer ou les favoriser, à des sentim^ts plus forts, car
les animaux, voisins de l'h. par tte une partie de leur nature excit.
en lui des passions vives. Un animal en tt qu'il est un organisme sav^t et
complexe est un ordre à respecter. En second lieu, parce q'il éveille notre
sympathie, ns av. env. lui, ou plutôt à l'occas. de lui le dev. de bonté :
car les sentim^ts de bonté prépar. en génér. des actes q. la mor. approuve et p.
conséq^t il ns est commandé par la raison de pratiquer la bonté. Voici maint^t
la contrepartie. Les anim. ns donn^t le spectacle démoralis^t de la lutte pr
la vie et souv^t ils ns nuisent grav^t : ns devons donc défendre nos fins contre
eux, fallût-il pr cela extermin. des espèces : seul^t il faut q. ce soit sans passion.
En un mot, en leur occasion comme en face de la nature, ns avons un dev.
de travail. (50-57). Quelle est la limite de ce devoir p. rapp. à celui de bonté ?
Cette lim. c'est celle de nos nécess. Ns dev. faire contre les anim. tt ce qui est
nécess. pr pourv. à nos fins. Si cela est nécess. à l'agent moral il doit s'appr.
cert. prod. des an. : leurs oeufs et leur lait p. ex. Ds la même condit. il doit leur
imposer aux anim. des tâches à son profit. Au besoin il doit aller jsq'à
les soumettre aux vivisections de la physiologie. Mais si la condit. n'est pas remp.
l'agt manquer. en fais^t les 3 choses q. ns ven. de dire au dev. de bonté. On y a
manqué grav^t le jour où on a commencé de tuer les animaux pr se nourr.
de leur chair : car qq'il ait pu arriver depuis, et qque l'habitude prise
ait pu créer une nécessité, l'aliment animal paraît bien n'avoir pas été
nécess^re à l'origine. A quoi il faut ajouter que par le meurtre des anima.
l'homme a altéré en lui, non pas tjrs sans doute, mais en fait,

7v

la notion de la justice, puisq. il a certt diminué l'horreur que devait lui inspirer le meurtre de son semblable. (57-65).

La quest. des rapp. du sent. relig. av. la moralité, la q. de la part à faire aux mobiles relig. ds la déterm. des actes, se pose dès la sph. moy. de la M. Ce n'est pas q. une relig. cplete et développ. puisse exister autt q. dans une réunion d'hommes. Toutefois il y a forcém. une religion ds les réflex. qui fait forcément en face de la nat. l'ag. isolé. L'ag. aperçoit le mal physiq. et il faut bien q'il cherche à l'expliquer. S'il y réussit ce ne peut être q'en recourt à l'idée d'un ordre tt bon qui rend cpte du mal ou qui au ms permettra d'en triompher. Mais cet ordre supér. domine la nat. C'est le pe et l'essence d'une religion. Ce pe admis, les actes q. l'agent reg. c. bons lui apparaîtront volontiers comme prescrits par lui. Il n'y a rien d'illégitime à cela; il faut seult q. ce soit tj la raison qui commence à déterm. Les dev. Le mobile relig. ne peut venir qu'en surcroît. (65-69)

Aux sph. élém. et moy. de la M. que nous ven. de parcourir, il est tps de f. succéder la sph. sup., celle où l'h. est en relat. av. l'h. et où va paraître la loi de justice. Cette sphère est aussi la société, la cité, et c'est par une déterm. de la justice qui conduira directt aux droits et aux dev. du citoy. q. ns commencerons. On demandera pquoi on n'étud. pas d'ab. la justice ds la famille et d'aut. part ds les relat. économiq. C'est q'il faut aller avt tt à "la loi la plus universelle des rapports humains"; car ce q'on étudie c'est l'homme être raisonnable en génér. en rapp. avec l'h. être raisonn. en génér., et non pas les relat. mor. de l'h. av. l'h. sous cert. cond. spéc. d'assoc. (70-72)

Suppos. deux ag. rais. en prés., il y a 3 choses q'ils conçoiv. aussitôt. 1°/ Ils conçoivent et q. chac. d'eux a des biens pareils pour l'obt. desq. ils peuv. se faire se f. obstacle ou non, et q. cert. biens nouv. peuv. résulter pr eux deux de la réunion de leurs efforts : d'un seul mot, ils ont l'idée d'un bien commun; 2°/ Ils conçoivent q'il est du dev. de chac. vis-à-vis de travailler à réaliser ce bien commun; 3°/ que

8v

leurs volont. incoercibles seraient les agts de ce dev. Voilà ce q. la raison conçoit relativt au bien dès que 2 personnes sont en présence. Ms comt ce bien peut-il passer de la concept. à l'exécut. les 2 vol. indép. s'accorderont-elles? Puisq. chacune livrée à son ppre jugt peut faire des fautes de conduite et des erreurs, comment les deux volontés éviteront-elles de se contredire l'une l'autre? Comt compter d'aut. part, si l'une des pers. a b. volonté q. l'autre aura isolémt b. vol.? La solution c'est que les deux personnes peuvt s'entendre, convenir de leurs actions, conclure un contrat positif ou au ms concevoir la possibilité d'un tel contrat, et que par delà le contrat posit. elles peuvt concev. l'exist. latte d'un autre contrat universel, d'un cont. naturel qui représente une infin. de contr. positifs. Quant à ce qui fait la possibilité d'un contrat même naturel, à ce qui fait que les deux contractants ont qualité pr être implict ou explicit engagés l'un env. l'autre, c'est q. ils sont l'1 et l'autr. des personnes, et c. tels des êtres égaux (cf p. 84) des êtres identiques entre eux, substit. l'un à l'autre, à vrai dire, une pers. uniq. se posant double. En d'aut. termes, le ppe qui sert de base à tt contrat, qui fait q'il peut y avoir contrat, c'est le ppe suprême de Kt: "Reconnais la personne d'autrui comme ton égale par nature et en dignité, comme ét. par elle-même une fin, et en conséq. interdis-toi de la faire servir de sple moyen pour atteindre tes fins." (p. 83). L'oblig. fondée s/ ce ppe a pris un tt autre sens q. celle dt ns av. à ns occuper chez l'agt moral isolé. On est obligé par le droit d'autrui ou par rapp. au dr. d'autrui. Bien entendu le dev. env. autrui est tj fondé s/ la nat. ppe de l'agt; car comment y aurait-il un devoir p. l'agt en vertu d'une relat. ext. qui ne devrait rien à sa nature? C'est certt parceque sa nat. lui perm. de f. des promesses et lui enjoint de les tenir que l'un de nos deux agts est obligé env. l'autre (cf. 84-85). Cependt le dev. env. autrui n'est pas révocable si l'engagt pris apparaît ultérieurt comme mauvais. Il n'est pas non plus subord. à nos biens ppres; c'est tt autre chose q. les dev. de l'agt isolé à ppos du suicide ou à ppos des animaux. Ces dev. n'ét. jam. q. des dev. de l'agt envers lui-même, tdis q. le dev. env. autrui s'adresse littéralt à autrui.

C'est ce q' expr. la corrél. de chaq. dev. env. autr. av. un droit récip. en autrui.
Le devoir est ss cet aspt un débit f[t] face à un crédit. Ds les 2 termes s'opp[t] la just. Il est juste de remplir s[on] devoir et de réclam. son droit. Auc. des 2 not. ne se conç. ss l'aut. Il n'y a pas de dr. sauf envers qqun, car le prétendu dr[t] de l'agt isolé s/ la nat. n'est pas un dr[t] ms un s[im]ple pouv. (voy. p 33 en bas). Or un droit env. qqun, c' est un droit auq. corresp[d] en autrui un dev. De son côté le dev. tel q' il se prés. à ns maint[t] n'exist. jam. q.c. une réponse à un dr[t]. Le dev. et le dr[t] sont de un pr[en]d le mot de dev. ds le sens indiqué parf[t] simultanés : ni l'un ni l'autre ne peut prétend. à être antér. (73.81) La justice définie c. on vient de le voir et l'oblig. q' elle impliq. et dt ns ven. de f. ressortir les car. spéc., ces 2 choses très distinctes de tt ce qui les précède, constit. un d[o] nouv. de mor[té], et cette esp. nouv. de mor[té] constit. par dessus ts les aut. biens qui st communs aux 2 assoc. q. ns consid., leur bien commun p. excellence. (81.82)

La just. prescrit à chac. des 2 assoc. de traiter l'aut. c. soi-même. Elle leur prescrit d'obs. ds leurs relat. la loi d'une rig. égalité. Seul. elle aller + loin et dét. par quels actes partic. ils doiv. assur. entre eux le jeu du débit et du crédit, c à d ce q' ils doiv. échang. ent. eux p. q. l'un et l'aut. se balanç. parfait[t] ? Pr q 1 telle déterm. des actes fût possibl. il faudr. de q. les 2 assoc. puss. mesurer les biens pris en eux mmes et les mes. infaill[t]. Or c'est là une opér. q. les 2 assoc. st incap. de faire et q on ne sacr. leur demander. Ce q on pourrt d. cette dir. c'est une règle parf[t] object. des act. : or "une telle règle obj. n'exist. pas." (91) Et ce q. peuv. fe les agt[s], c'est ériger en consc. les obj. de leurs échanges et ainsi de se traiter mutt q' ils dépend d'eux c. des égaux. Ici est là tt ce q' ils peuv[t], c'est aussi tt ce q' il faut car autr[t] la mor[té] dépendr. des choses : il s' agir[t] tj au fond de réaliser telle fin matér[le], et tt serait subord. à l'obt. de cette fin. Ce serait réd. la mor. à une doctr. morte et élimin. la consc. La vérit. mor. est au contr., q. l'éval. des b. se fait en consc. d'une man. faillible et q. peu imp. q on sache la val. réelle des b. ou q' on se trompe dans ses calculs. L'essent. est la vol. de f. régner la just. L'oblig. de just. n' est pas subord. à une fin différ[te] d'elle-même. Elle est catégoriq. c. dit Kt, la just. vaut par soi. Il ft vouloir la règle de justice et non pas tel ou tel bien. Lorsq' on dit q. c'est en l'esprit l'intent. qui importe, on a raison, sauf q. l'int. suppose encore trop un bien 11

10v

pris p. ouvr. Kt a dit avec grde raison q. la loi de justice ne vaut pas par sa matière
mais par sa forme. (90-96). Un dernier car. de cette règle est q. elle est génér. En
effet en 1er lieu elle s'appl. q. non à un bien partic., ds un cas partic. mᵃⁱˢ à 1 même
man. d'agir ds les cas sembl. en 1 mot aux max. de cond. q. l'ag. moral a dû se faire. En
2e lieu elle s'appliq. non pas à 1 de nos 2 agts à l'exclus. de l'aut. mais à ts les 2, et, si élargir encore
not. p. d. v., car le mond est venu de le faire, elle s'adr. à ts les mbres de l'assoc. des ê. raisonn. Si
on marq. la génér. il conv. d'expr. la loi de just. de la f. suivte : "Agis tj de t. manière q. la max.
de ta cond. puisse être érig. par ta consc. en loi univ. ou formul. en 1 art. de la jsl. q. tu prises reg.
c. la vol. de tt être raisonnable." (97-100)

Avec les 2 formules ns s. pourv. de crit. suffists pour décider de la moralité de nos actions pourvu que l'on compr. bien q. il ne s'agit pas
de critères obj. Il ne s'agit pas notamt de décider d'ap. ces crit. c. l'a cru Kant, q. avec une max.
perverse érig. en loi univ. une nat. soumise à cette loi sera impos. c. contrad. Il s'agit seult
de savoir si av. telle ou t. max. érig. en loi univ. une soc. mor. est posit. ou non. Le f.
dép. l'ampl. des crit. en quest. plus q. il n'app. à la pure log., il appt à la consc. ; il ft q. la consc.
recom. en chaq. cas si l'on peut moralt vouloir q. la max. exam. dev. 1 loi univ. Se suicider
q.d on est mécont. de la vie, tromp. autrui q.d on y trouve avant. pr soi, ou fût-ce à ce q. on pense
pour le fd lui même ; se livrer à l'oisiv. q.d on n'est pas contr. de trav., tt cela c'est d'ab. très
clairt traiter la pers. en soi et ds les autr. ou ds les aut. seult comm. un moy. et non c. 1
fin ; et ainsi la 1re formule q. ns ay. donn. du ppe de l'oblig. fait voir tt de s. q. ns ne pouvons
vouloir les max. mises en ce mondt à l'épr. Mais la 2e f. celle qui procl. q. le ppe de l'oblig. est 1 loi
univ. ne cond. pas ms les mms max. En eff. si la max. q. on peut se suicid. q.d on est méc.
de la vie ett généralisée, chaq. pourr. de se soustr. selon ses conven. à ses dev. env. autr.;
si la max. q. on peut tromp. en vue d'1 bien ett génér. on admettr. donc q. ce serait 1 bon moy.
pour chacun d'att. ses fins et de trav. à celles des autr. q. d'être jeté ds l'erreur touchant les
actions q. on peut attend. d'autrui ; enfin si la max. q. on peut s'aband. à l'oisiv. q.d on
n'est pas forcé de trav. ett général, on voudr. dt q. chac. ne s'occupât q. de soi,
alors q. il y a ds tte soc. un bien commun. (100-109).

manifestes. Cela suffit p. donner lieu en lui à 3 des 14 [?]
vertus cardinales q. l'antiq. av. bien su reconn. et caract. et dt
ns all. ss peine déduire l'exist. chez not. agent. La possession de soi,
la lutte contre les attraits que la raison n'accept. pas, c'est le courage
mor. ou la Force. La refl. s/ la val. des act. possibl., la prépar. d'
un choix éclairé, c'est la Prudence. L'attent. donnée aux biens
opposés par la sensib. et la passion, afin de rabr. cot. d'entre eux ds les
limit. convenbles et d'assur. un équil. de ces biens entr. eux, c'est
la Tempérance. Les 3 Vert. épuist d'all. le contenu de la fonct. hum.
ds l'agt isolé : car elles représent. la raison ds la vol., la r. ds
l'entend., la r. ds la sensib. et les pass. (16.21)

L'agent isolé, ns ven. de le reconn., a des dev. et pq il
est H réel par hyp. ce sont des dev. envers soi. Il a des devoirs pq.
les dev. dt ns parlons, et fondés s/ l'exist. d'un meill. parmi les b.
et d'un meill. conforme à la raison c. à d. s/ un idéal. Or il a
un idéal pq il est raisonn. et libre. Ms un dev. supp. une oblig.
Y a-t-il ds une oblig. pr l'agt moral isolé ? Il y en a une ; il y
en a une ds un ss supposé qui n'est pas celui q. le meme mot ns
offrira ds la sphère la plus élevée de la morale. Précist parce q'il
a, et en H q'il a, un idéal, l'agt isolé se dédouble : il est d'1 part
son idéal, de l'autr. il est ce q. il est. Ds lors l'agt idéal, la personne
meilleure q. celle qui est, peut être consid. comm. possesst une cond.
à elle-propre. Si l'on a parfois douté de l'exist. des dev. env. soi, d'1
oblig. env. soi, c'est q. on est parti des relat. entre les h. et que
l'on a cherché à appliq. à l'h. ds son rapp. avec lui-meme cette sorte
d'oblig. q. on av. trouvée ds les relat. entre les h. Alors au lieu de
la dualité idéale dt ns avons usé, on a voulu trouver ds l'homme 1
dualité plus réelle, et on a eu recours pr cela à la théologie ou à qque
cosmosophie pneumatologique : on a fait parler en ns un dieu ou 1
âme distincte de ns. Rien de H cela n'est clair, ni solide.

14v

XI

Leçon XIX

Morale appliquée

C[illegible]

[illegible] d'invoquer [illegible] la faiblesse humaine. Ils ne sortent point de leur sommeil dogmatique pour se demander d'où elles viennent ; ils ne sentent pas la nécessité d'étudier les rapports de la morale avec l'histoire et de chercher si l'histoire entière est à condamner, ou la mor. à changer, ou s'il reste un 3e parti (308-309). Au lieu d'entreprendre cette recherche, on ne songe qu'à des remèdes empiriques. Des systèmes religieux ou politiques intronisent des maîtres dans le ciel et sur la terre (313), dont les commandements prétendent remplacer ceux de la raison = entreprise contradict. en elle-m., qui a échoué. Des socialistes étendent autoritairt. la société sans avoir à leur service une autorité et d'autres comptent sur l'action d'une lib. qui ne pourrait agir que dans le milieu favorable qu'il s'agit précisément de créer. Il faut renoncer à cette procédure vicieuse. Il faut d'abord remonter à la cause profonde du désordre, c'est à dire se mettre en face du mal moral dans toute sa réal., puis examinant l'altération des relations et des notions morales par le fait de l'histoire, se rendre compte des antinomies qui séparent les pratiques hum. de la morale pure et enfin ~~s'il~~ recherch. s'il y a des règles pour rapproch. les premières de la seconde, s'il est possible d'formul. ce que nous appellerons un « Droit histor. » différent du droit rationn. pur, mais bien différ. aussi des simples coutumes (308)

Le droit ration. pur suppose l'état de paix. Qu'est-ce que la paix ? C'est un état des relat. hum. où chacun reconnaîtrait en principe autant de droits à autrui qu'à soi, où dans les cas particul. on serait mutuellt. d'accord s/. les droits et les devoirs, et où, enfin, chacun travaillerait avec une égale et parfaite bonne volonté à remplir ses engagts. formels ou tacites, de sorte que nul ne peut jamais douter de la bonne volonté de personne. A quoi il faut ajouter que chac. serait aussi d'accord avec soi-m., au lieu d'être ainsi partagé entre des désirs contrad. Au reste on ne doit faire entrer dans la défin. de l'état de paix ni la suppos. de l'infaillibil. des consciences, ni la supposit. d'un monde exempt de mal phys. L'état de paix est un état purt. moral. Il consiste simplt. dans la donnée d'une concordance complète entre la loi morale et le fait. La morale demande que cert. actes aient lieu : l'état de paix est caractér. par ce qu'il satisfait à ces pétitions de fait, tandis que si, en face des relations hum. empir. le moraliste disait sans réserve que ch. agent doit agir comme si tous les agents étaient tjs prêts à reconnaître les droits d'autrui, ce serait là commettre le sophisme qu'on nomme une pétition de principe. Les principales pétitions de fait qui sont impliquées dans l'état de paix sont les suivantes = tous les agents

s'ont à accorder non seul^t sur les biens commun.. de la société, mais encore sur les biens individuels à assurer à chacun, soit par le communisme soit par la propriété. (p. 318. 319 — mais voy. 13. mil). La liberté accomplit spontan^t ce que seule ordonnait l'autorité. Le sacrifice se produit au delà de la justice et sans exposer l'agent à des manières de l'injustice de ceux [illegible] pour qui il se sacrifie, l'utilité ne s'oppose point à la justice enfin ce qui est dû étant toujours fait, il n'y a point d'opposition entre les actes qui sont et ceux qui pourraient être, point de sentiment tragique et exaspéré de la liberté (317. 330).

Définissons maintenant l'état de fait, l'état de guerre. Il consiste non seul^t ds le désaccord sur les droits et les devoirs dans les cas particuliers, mais encore à penser qu'en principe on ne doit pas à autrui ce qu'autrui nous doit et à pouvoir raisonnabl^t douter de la bonne volonté des autres, de leur fidélité à remplir leurs obligations. Dans cet état chacun donne le moins qu'il peut, croyant avoir moins reçu qu'il ne fallait, et exige le plus qu'il peut obtenir par prévision. Les rapports se tendent donc entre les associés, et diffèrent jusqu'à la rupture complète : il y a entre eux une guerre sourde ou même déclarée. Quelles sont les causes de l'état de guerre ? Ce qui généralise ~~et consolide la perversion des~~ rapports de justice une fois cette perversion donnée, c'est un double phén. dont nous avons déjà indiqué la nature et le nom, le phén. de la solidarité ~~[illegible]~~ solidarité sociale. Quant à la cause première de la ~~perversion~~, elle ne peut être que l'inobservation de la loi morale. L'homme en effet a pour caract. spécifiques indéfectibles d'être raisonnable et de se croire libre, et consq^t de se proposer des devoirs. Il ne saurait donc être perverti que par une violation du devoir. On ne peut pas ~~admettre~~ [illegible] d'une injust. purs^t natur. Le mot qui convient pour désigner ~~la première~~ origine de l'injust. est donc celui de chute. En disant cela on n'entend faire aucune hypoth. On ne veut nullem^t supposer que l'hômme ait d'abord vécu ds une soc. parf. et ds l'exercice de toutes les vertus (311). Il est loisible de prendre l'égoïsme de l'humanité ds la brute. Mais le phén. en tant que l'hôme est un être moral, et dès qu'il constate un écart entre son idéal et sa pratique, c'est donc déchu. La morale n'a pas à s'inquiéter de quelle manière la chute s'est prod. Une fois l'injustice entrée ds le monde et tombée sous les prises de la loi de solidar. qui se charge de lui faire porter ses csq^{ces}, la guerre ne tarde pas à s'étendre aux divers modes des relat. hum. et à se caract. Défiances, un plus ou guerre = mensonges ds les paroles et ds les actes, fraudes grossières, vol, guerre ouverte — voilà les phases par où l'on passe. Le retentiss^t de la violence introd^te ds les relat. hum. finit par se porter s/ les notions morales elles-m. L'idée du droit s'altère profond^t en s'alliant à une idée de violence. Tandis que dans la morale pure un droit était un crédit auquel répondait un débit spontan^t accepté, ds l'état de guerre le droit, exposé sans cesse à être méconnu, devient la raison d'être d'une contrainte exercée par l'agent ou l'association d'agents qui croit le posséder = ce qui revient à introduire ds la justice et sans doute au profit de la justice la forme propre de l'injustice. Cette introduction ne va pas sans inconvénients = car, outre que la contrainte prétend exiger et corriger un vol par l'acte de vol. extér., il va de soi que l'autorité matérielle qu'on est amené à constit. pour assurer l'exercice de la contrainte risque, et en fait ne manque pas de tomber elle-m. ds l'injustice en sorte qu'il faut pourvoir ds une cert. mesure les victimes opposer une force à la force (230-340). On voit combien Kant s'est trompé en croyant pouvoir

2v

définir le droit pur comme ce qui est exigible par la contrainte. La contrainte suppose la méconnaissance du droit chez celui à qui on l'applique, et si elle a un sens, elle se justifie, cm il le dit, par le fait que cet agent a perdu sa dignité, elle n'en reste pas moins qq. ch. d'étranger à la vraie justice. La contrainte est et ne peut être qu'un fait de guerre. (117-122. cf 351 et 353) Il faut en dire autant des trois grandes institutions, que les hommes ont partout ± employées pour faire régner un minimum de justice, et dont la première et la dernière sont très manifestem. des modes de la contrainte. La 1re est celle qui porte, pour bien indiq. son but, sinon ses moyens, le nom de justice. Il s'agit de la justice coercitive et répressive. La seconde est celle qu'on peut appeler la justice distributive, et qui, au lieu de traiter tous les agents sur le pied d'égalité, consid. que par suite de la gravité des injustices commises, il est moins dû à certains d'entre eux, tandis qu'à d'autres, en raison des risques courus pour rendre cert. services, il est dû davantage. La troisième institution est l'institut. polit. appelée par les 2 premières, dans sa forme historique, même la moins mauvaise, dans la démocratie, a tjs pour but, et q̃ui non pas de changer le simple gouvernem. de chacun par soi-m., au milieu d'êtres égaux, mais d'attribuer à chacun le plus de pouvoir sur autrui qu'il se peut (341-349).

Voilà quelles transformat. les relat. morales subissent de l'état de guerre. Il s'agit de savoir "comm̃t les relat. de justice étant troublées parmi les hms, se modifieront les droits et les devoirs de celui qui voudrait demeurer juste pendt. que la justice n'est pas en général observée par autrui, mais de qui pourtant il ne dépend point de conserver la pureté d'un rapport dont sa vol. ne forme qu'un terme." (341). Il va de soi, si ns comprenons bien la pensée de M. R. (cf. p. 476 en haut), que la solut. de ce probl. ns donnera en m̃ tps le moyen de juger, ou plutôt qu'elle présuppose que ns ayons jugé un certain état de fait des relations morales, tjs + et tjs très profondt. perverties, en dét. ce qu'il contient d'excusable et de condamnable. Le pr. qui autorise un agent à ne pas agir dans l'état de guerre cm il devait le faire dans celui de paix, c'est le devoir de conservat. de soi-m. (p. 341), qui se trad. immédt. par le droit de défense personnelle. Le devoir que ns avons vu s'exercer en face de la nat. mais qui demeurerait latent et sans obj. dans la sphère de la moral. pure, se manifeste lorsqu. sitôt que la justice a été violée au détriment d'une personne. C'est lui, disons ns, qui autorise les dérogat. aux règles de la justice pure. Il les autorise chez un agent individuel, c.à.d. dans le sujet primitif et seul naturellt. réel de toute action morale. La dérogation s'étend ensuite sans diffic. à l'assoc. de personnes qu'est une famille ou une nation. Le droit de défense engendre dans l'individu d'abord un cert. nombre de droits génér. qui serviront de base aux droits plus spéciaux. Ils seront donc étudiés ds la partie de la moral appliquée les droits individ. les plus généraux qui naissent du droit de défense. Le 1er est le droit de défense contre une agression violente et déclarée. Le droit apparu ici tellt évident que tous les moralistes l'ont reconnu cm s'il ne méritait m̃ pas de les arrêter. Et pourtant la moral pure ne saurait admettre un pareil droit, et, tout incontestable qu'il est, il est caractéristique d'un autre ordre de relations. Dans cet autre ordre il va de soi. Il ne s'agit seult. que de ce qui est diffic. pour dét. à quelles condit. une agression est suffisamt. caractérisée, et pour fixer les limites d'une juste riposte.

35

4 — à ce dernier égard pourtant un précepte très général se laisse formuler : c'est
qu'il faut se garder de s'abandonner à la passion contre l'agresseur, et que, quoiqu'on
fasse bien de ne pas oublier qu'il est encore un homme dans ses rapp., on peut en reconnaître
mieux vaudrait le traiter froid^t. en un simple [illegible] que de se laisser emporter contre
lui par un transport de haine. Mais le droit de défense soulève des diffic. plus aiguës qd il ne
s'applique pas au cas d'une stricte défense et qu'il s'étend à des précautions et à des actes
préventifs, les limites du droit sont ici difficiles à tracer. Toutefois la morale pose deux
règles dont la première surtout est très générale et se retrouve sans cesse sous des formes
diverses dans tt le domaine de la morale appliquée : l'agent raisonnable sera réduit à
concilier ses actes défensifs avec le bien commun des hommes ds leur société de fait, et choi-
sir les moyens à la fois les plus efficaces et les moins sujets à éloigner autrui et soi-même
de l'ordre idéal de la justice. La 2e règle est de combiner ses moyens de défense avec des asso-
ciés et de n'agir seul qu'à la dernière extrémité (§§1-357). Après le droit de défense
propr^t dit, l'individu a des droits généraux qui ne sont pas autre ch. que les vertus
cardinales transformées de façon à devenir des modes du droit de défense. Il est bien entendu
que pour ce qui ne dépend que de nous, et quant aux actes qui ne mettent seuls en jeu
nous ne pouvons trouver ds l'état de guerre aucune raison de déroger à nos devoirs.
Mais les 3 prem. vertus cardinales se transportent ds la sphère des relat. hum. et
poursuivent cert. biens à la product. desq. contribue posit^t ou négat^t la conduite
d'autrui. Consid. la prudence : elle veut-tel bien qu'elle peut attendre de la justice
d'autrui ou qu'elle sait ne pas être menacé d'empêch^t par l'injustice d'autrui.
L'injustice survenant, il faut faire entrer en ligne de compte tout un nouvel ordre
de prévisions. La prudence va consister à prévoir et prévenir pour notre défense les
torts dont nous menace l'injustice d'autrui. Elle va prendre la forme de la méfiance. Ne
pas nous exposer en respectant trop absol^t qui n'est pas décidé à respect. nos droits, ne pas nous
abandonner à trop de libéralité pour qui on n'abuse pas de nous, ne pas tjs dire la vérité,
quoique le devoir de vérité soit enlui-m. particulièr^t impérieux : voilà des actes de prudence
ds l'état de guerre. (§§8-365) – La tempérance ne consiste plus à réaliser un vrai équilibre
entre les satisfact. demandées par les passions : très défigurée par les coutumes, elle ne subsiste que
cm un droit de ne pas se laisser imposer, ds les limites où on le peut sans se mettre hors de
la soc. cert. excès que l'on juge dégradants, mais dont il ne suffirait pas de s'abstenir
pour atteindre à la vraie tempérance (365-67). Le courage est en morale pure la possession
de soi-m. conquise de haute lutte et fermement maintenue : il ne signifie presque plus ds l'état
de guerre que la hardiesse à se défendre contre les attaques, et ensuite à les prévenir. Trop sts
dépravé par un mélange de passions, de haine et de colère, il peut sans doute s'organiser
sous la forme du courage milit. et devenir un travail long et complexe, absorbant et exposant
systématiq^t sa vie : mais bien que, ainsi rationalisé, sans jamais d'ailleurs l'être
complèt^t, il n'en a pas moins pour fin la défense, la conservat. de la vie et des biens d'une
nation et subsidiair^t le maintien de l'homme, en combattant aussi pour ses
concitoyens (367-70). Ajoutons que les trois vertus dont nous venons de parler donnent

5 liée d'une autre manière à un droit de défense, car elles servent à ce qui elles cessent ... morale pure ; il faut que l'agent qui aspire à les pratiquer prenne ses précautions pour n'être point victime des vices des autres, ce qui fait que chacune des trois vertus de précaut. impéraq., ainsi que l'avait vu Aristote, est une attitude moyenne qui évite des excès du défaut sans doute, mais qui se garde aussi de l'excès. (371.) Enfin pour revenir à la justice, dont l'altération supposée a été notre pt. de départ, il faut noter en elle un aspect particul. qu'elle prend lorsqu'elle devient droit de défense. Au milieu des relations troublées de l'état de guerre, il devient permis à l'agent d'être en un certain sens pour autrui la cause d'un mal. Pour prévenir ou réprimer l'injustice, on peut infliger un mal matériel à l'agent injuste. Et sans doute un tel mal est en soi un désordre. Cpdt. il se trouve bon et juste, pourvu bien entendu que la colère n'emporte pas celui qui réagit contre l'injustice. (373.) — Nous venons de passer en revue les droits individuels les + génér. de l'état de guerre, c.à.d. le droit de défense et ses diff. modes. Reste maintenant à indiq. le princ. qui permet de dévelop. et de garant. le droit de défense que l'injust. d'autrui confère à chaque individu. Ce princ., c'est la société en tant que fondée s/. un contrat, c'est l'organis. par contrat d'une contrainte collect. contre l'injust. réelle ou éventuelle de chacun — que la soc. ait bien pour but de garantir l'exerc. des droits individ., et que par csq^e elle dérive des individus et soit issue d'un contrat, les faits l'attestent. Sans doute la société n'est pas née d'un contrat formel et explicite, elle est en un sens qq. ch. de nécess. plutôt que une création libre. En revanche l'exist. d'une propriété quelconque, les lettres, les sujets, tous données que l'on rencontre partt, suffisent à montrer que les hms veulent individ. la soc. et la contractuelle. D'autre part il est clair que la soc. individ. sous cet aspect est la plus forte puissance qui puisse être mise au service de chaque agent. Mais ns avons encore à signaler, à côté de cette organisat. de toutes les formes du droit de défense dont ns avons parlé jusqu'ici, une dernière forme génér. de ce droit. L'autorité instituée par le contrat social est tjs censée au fond de compte à des individus. Or ceux-ci peuvent être injustes et opprimer leurs mandants. Il faut donc que les individus aient été assurés certains de leurs droits, et qu'ils puissent au besoin s'opposer aux entreprises illégit. de l'autorité qu'ils ont instituée. Cette dernière forme du droit de défense met fin à notre revue des droits les + généraux de l'état de guerre (379-386 — 471-472)

Puisque le fait de la guerre donne naissance à de nouveaux droits, dont le + fondam., le droit de défense enveloppe tjs pour qq. bonne raison que ce soit, un élém^t qui est en soi de l'injustice, il est maintenant bien établi et expliqué qu'une conduite toute juste n'est possible pour personne au sein de l'état de guerre — Néanmoins, le probl. de la morale appliquée, on l'a déjà dit, est pour l'agent moral de mettre ds sa conduite le + de moralité poss. et conséqu^t de préparer le redress^t des relat. mor. perverties. Com^t devra-t-il donc agir au milieu de l'état de guerre ? Évidemt. on ne peut plus s'attendre à obtenir ici des réponses claires, définies et parfait^t générales ctre ds la morale pure. Il est possible malgré cela de formuler qqs préceptes capitaux et ... suivre l'applicat. de ces préceptes aux différ. chefs sous lesq. peuvent se ranger les relat. normales. Si ns ne ns trompons, voici comment on peut résumer les

6r

[redacted] admis par R. En 1er lieu il faut maintenir aussi la représentat. claire et aussi intacte de ce qu'exige l'idéal. En second lieu il faut en tout ce qui regarde la conduite strictt privée, c.à.d. celle qui n'a pas à compter avec autrui, nous conformer sans exceptions à ce qu'exige l'idéal. En 3e lieu, lorsque ns avons à compter avec la vol. des autres, ns sommes fondés à faire interven. notre droit de défense, mais l'étendue de ce droit doit être mesurée aussi étroitt que possible. En 4e lieu, lorsqu'un individu ou + ssmt une collectivité, travaille com. ml. doit à relever le niveau des relations morales le relèvt ne pourra se faire que par une applicat. du droit de défense : car d'un état injuste et violent on ne peut sortir sans emploi de qq. violence. Le droit en mat. de réformes est dès + un droit révolutionnaire qu'il est impossi. de justifier, c.à.d. de présenter com. pfaltt juste, et qu'on peut seult excuser. Mais il y a des condit. imposées à tte entreprise de modific. des relat. morales. La première est qu'il faut ménager des l'état de ch. en face duq. on se trouve, tt ce qui est justice, ou à qq. degré que ce soit, source de justice. La 2e est qu'il faut employer les moyens qui, parmi les moyens utiles sont en eux-mm les plus pacifiques. Les moyens utiles sont ceux qu'on peut en conscience regarder com. efficaces, au sein d'un état d'injustice de tel ou tel degré. Ds le jugt difficile, mais inévitable, de l'utilité des moyens, on ne doit pas oublier que le caract. pacifique de tels moyens constitue par lui-mm à leur profit un surplus d'utilité. (478-479 ; 502-503) –

Les préceptes dominants que ns venons de résumer sont appliqués par M. R, qui les précise à mesure, aux diverses divisions traditionnelles du droit naturel. Divisions dont la suite forme le plan du 4e et dernier livre de la Science de la morale, livre qui, quant à l'étendue, constitue la majeure partie de l'ouvrage. Le droit naturel, selon M. R., se divise d'abord en droit personn. et en droit polit. Le droit personn. se subdiv. d'abord en droit personnel en gal, droit domestique et droit économique. Après l'étude du droit polit., vient celle du droit internation. et + généralt, du droit extra-social, qui comprend ttes les relat. nées de la rupture ou de l'absence d'un lien social : vendetta, duel, insurrections, et d'autre part guerre et rapp. entre les états. (476-478).

Il ns serait impossi. de suivre l'auteur à travers ttes les divis. de son 4e livre. Parce qu'on trouve là un exemple caractérist. de sa man. de procéder et de ses préoc. morales, ns ns contenterons de jeter un regard sur la 3e section, qui est consacrée au droit économique et spécialt sur la quest. la plus fondam. du droit économ., la quest. de la propriété. La propriété est légitime, soit qu'on la fonde sur le droit du premier occupant, soit sur le travail. Mais il faut qu'elle soit accessible à tous, puisque ce qui la fonde, c'est qu'elle est requise pour la personnal. hum. Or il arrive, soit par l'accroisst de la populat, soit par tte autre cause, que des hommes se trouvent exclus de la propriété, dépourvus des moyens de réaliser leurs fins. Il y a là une contrad. fatale qu'il est pourtant indispensable d'écarter pour que la propriété soit juste. Ds l'état de paix il pourrait y avoir des diffic. techniques ds les moyens de résoudre le problème : il n'est pas douteux néanmoins qu'on parviendrait à la solution. On y parviendrait encore sans trop de peine mm ds l'état de guerre, si l'on

7r2

Il mettrait en présence deux agents seul[t] ainsi qu'il arrive dans l'hypothèse ~~célèbre~~ de la propr[iété] isolée unique d'une île où vient se réfugier tout à coup un naufragé privé de tout. La solut[ion] est aisée d[ans] ce cas hypothétique, parce que le droit du naufragé s'adresse à une personne déterminée, et que celle-ci ne peut moral[emen]t invoquer aucune défense. — Lorsque la question se pose au sein d'une société entre deux groupes d'h[o]m[me]s, elle devient extr[êmemen]t difficile. Car à qui s'adressera déterminément la revendication ? Ce ne peut être à tel ou tel, et ceci est un pas sans peine qu'on peut définir sous quel rapp[ort] elle s'adressera à la société. Et surtout le droit de défense va intervenir : l'injustice est à craindre de la part des revendiquants et aussi d[ans] la manière dont chacun sera final[emen]t mis en demeure de répondre pour sa part à la revendication. — N'oublions pas d'ajouter que dans l'histoire la propriété a été l'incarnation la plus efficace du droit de défense et l'une des grandes sources d'indépendance. Cep[endan]t il faut bien que le probl[ème] soit résolu, fût-ce par des moyens ouvert[emen]t révolutionn[aires]. Le droit révolutionn[aire] est en effet indéniable d'après les principes que n[ous] avons posés. Toutefois pour qui réfléchit bien aux précautions morales dont l'action révolutionnaire doit s'entourer peu s'en faut que pratiq[uemen]t toute action ouvert[emen]t révolutionn[aire] se trouve exclue (T. II. 36. 37). Les moyens quasi pacifiques auxq[uels] on est conduit à penser sont les lois agraires et l'impôt progressif. Mais les lois agraires sont évidem[ment] un moyen trop étroit parce qu'elles n'atteindraient que la forme la moins import[ante] de la propriété. Pour atteindre le capital, il n'y a qu'1 ressource, l'impôt progressif, c.à.d. un impôt nett[emen]t destiné à limiter l'accroiss[emen]t de la propr[iété] privée, grâce à lui on permettrait l'exercice du droit au travail, chacun pourrait par un salaire conven[able] accéder à la propr[iété]. Ce salaire conven[able] résulterait du partage du produit net entre le propriét[aire] fournisseur des instrum[en]ts de travail (d[ans] l'espèce la société), et le travailleur. Celui-ci, une fois sa subsist[ance] assurée, recevrait une part de l'excédent prod[uit] par son travail. Qu'arriverait-il cep[endan]t au milieu de ces condit[ions] du fait imposé au salaire ? Tous se précipiteraient vers les salaires donnés par l'État, puisqu'ils seraient supér[ieurs] aux autres. Il faudrait donc pour éviter la ruine que l'État s'emparât de toute la propr[iété]. Alors on organiserait le servage universel. Supposons qu'on réussît à s'organiser. L'autorité souverain[emen]t violente et injuste qu'il s'agirait d'établir ne parviendrait ni à s'établir ni à durer. Invoquera-t-on une autorité morale et juste, c'est demander q[uel]q[ue] ch[ose] qui n'existerait en fait que d[ans] l'état de paix, de comm[union], une pétition de principe. On en commettrait d'ailleurs une autre en invoq[uant] la lib[erté] et les intérêts personnels car il faudrait pour le succès de ces institut[ions] un milieu moral qui n'est pas donné et qu'il s'agirait d'abord de créer. — Il reste une seule issue ouverte, l'associat[ion] libre. Par elle on crée un milieu de choix au sein duquel la bonne vol[onté] de l'individu peut s'exercer sans risque et en trouvant un accroiss[emen]t de puissance par la multiplicat[ion] d'elle. Tout le progrès des libres associat[ions], s'étendant de + en +, résoudrait en fin de compte le probl[ème] de la propr[iété] et avec lui tous les probl[èmes] afférents du droit économique (cf surtout 178 – 197).

Gr

Nous venons d'essayer de résumer la partie la plus générale de la morale appliq. de R. Cet essai, il faut le reconnaître, laisse encore beaucoup à désirer. Notre excuse est que nous entreprenions une tâche difficile. La morale pure de R n'était déjà pas très aisée à saisir et à exposer; la M. appliquée, en tant du moins qu'elle pose des principes résiste encore davantage à l'effort de l'historien. R qui compose d'ordinaire d'une façon claire et méthodique semble ici traiter les règles de la composition avec une étrange liberté. Ce n'est pas qu'il ne se soit tracé un cadre; il y a des titres de livres et de chapitres et ces titres ne sont pas inutiles. Mais quand à propos d'une question spéciale, une question générale se présente, cette quest. gén. est traitée, puis elle est reprise en semblable occasion, et finalt étudiée en elle-même. Au milieu de ces digressions et surtout de ces répétitions, on a du mal à se retrouver. Il faudrait procéder devant la Science de la Mor., surtout dans sa partie appliquée, comme devant un texte d'Aristote: après avoir recueilli et rapproché tous les passages significatifs, on en rétablirait l'ordre naturel. En un mot, on refondrait l'ouvrage, et à ce prix, seulement, on saurait avec exactitude ce qu'il contient.

En face d'une exposition imparfaite comme celle-ci, on ne peut qu'indiquer un petit nbre de réflexions sur les idées les plus capitales et qui ressortent d'elles-mêmes. L'idée qui domine tout dans la M. appl. de R, c'est la distinction de l'état de paix et de l'état de guerre, et comme conséquence directe, la reconnaissance d'un droit de défense qui vient rendre compte de l'impossibilité non seult naturelle, mais encore morale d'appliquer à l'état de fait dans lequel nous vivons les prescriptions de la M. pure. C'est dans cette idée que R voit l'importance de son livre, et il reproche à son critique, Fouillée, de ne pas s'en être douté. « La partie de mon ouvrage à laquelle j'attache du prix et pour laquelle je prétends à quelque originalité est celle où j'ai traité le problème des milieux moraux, des conditions réelles, internes ou externes, et toujours viciées, de la définition du devoir et de la détermination de la volonté. Mon travail, ni le problème capital de l'éthique, celui de l'écart inévitable entre la théorie morale et la pratique ne paraissent avoir offert à Fouillée le moindre intérêt. » (Crit. ph. 30 nov. 188[illegible] p. 333)

Effectivt l'idée dans laquelle R fait consister son apport réel à la morale est d'une haute valeur et d'une singulière portée. Par elle, comme nous l'avons déjà indiqué à propos du 4me Essai la morale et l'histoire, sans se confondre, et bien loin de là, se rapprochent assez pour qu'on voie comment elles influent l'une sur l'autre. Une étude historique de la moralité et de la morale devient possible sans que la M. s'absorbe dans l'histoire. L'homme, une fois pourvu de ses caractères d'homme, reste essentiellt un animal moral et pourtant on voit comment, après une chute, il se déforme par la solidarité personnelle et la solidarité sociale jusqu'à l'état de ~~dépendance~~ dégradation dans lequel nous le voyons partout et principalt dans les mauvais temps et les mauvaises régions de l'histoire. Par contre, comme il reste un animal moral, nous comprenons qu'il lui soit tjours possible de trouver en lui-même un mobile de redressemt et des règles pour conduire ce retour au mieux.

Il serait vain de se dissimuler que le dégagemt et l'établisst de ces règles in concreto est d'une énorme difficulté. R qui par une acceptation partielle du formalisme, a cru pouvoir dans la M. pure, aboutir sans peine à des règles simples pour ttes les relations de justice se trouve, dans le domaine de la M. appliquée, privé de cette ressource. Puisque pour opérer un retour au mieux, il faut choisir les moyens les plus efficaces, force est bien de prendre en considération les suites effectives des actes, de spéculer sur des probabilités extrêmt complexes. Du moins la question se pose-t-elle à chaque fois le plus favorablt possible et a-t-on devant soi la lumière inaltérée des prcipes de la M. pure. Du reste les règles pratiques auxquelles arrive R. sont très souvt heureuses et dans tous les cas dignes de l'attention de ~~celui~~ qui se poseront les mêmes problèmes. Dans tte sa partie économique, politique, et dans tout ce qui se rattache aux questions économiques et politiques (et qu'est-ce qui ne s'y rattache pas?), on pourrait dire que son livre est comme un manuel supérieur du publiciste libéral, sans donner d'ailleurs au mot de libéral, un sens trop étroit. R a peu laissé à faire, semble-t-il, comme théoricien de la démocratie. Mais sans être socialiste, il est très loin d'être un démocrate exclusif pour qui les problèmes d'origine économique n'existeraient pas.

XI

L'analyse des fonctions humaines ; leur nature, leur classification ; l'intelligence.

De la critique sous ses éléments généraux qu'exposait le premier Essai, nous passons, avec le second, à la critique de l'homme (Lg. III 267). Le plan de cette nouvelle critique est facile à dresser. Dans une première partie on passera en revue les diverses fonctions qui constituent l'homme de la conscience. Dans une seconde on traitera de la certitude et ensuite de la nature et de l'ordre des sciences. Enfin une 3ème partie sera consacrée à un retour vers des questions générales : il s'agira de considérer le monde du point de vue humain et d'indiquer les lois probables tant physiques que morales qui régissent la destinée de l'homme soit directement soit d'une manière médiate (Psych. I 10).

Comme être corporel et organisé l'homme n'est pas l'objet de la critique mais de sciences spéciales, toutefois il convient de marquer les rapports de ces sciences avec l'étude de l'homme comme conscience (Lg. III 261-262 ; Psych. I. 202) et c'est pourquoi, après un chapitre de généralités que nous retrouverons tout à l'heure, le second Essai consacre à l'homme physique, avant de passer à l'homme mental, une cinquantaine de pages (13-66). L'ordre naturel des matières demande, croyons-nous, que ces pages de philosophie physique et physiologique soient le premier objet de notre attention. — Si la fonction humaine totale, l'ensemble des phénomènes qui est l'homme, se laisse, non pas scinder en deux êtres, mais partager en deux degrés ou en deux espèces, l'homme corporel et l'homme de la conscience, l'homme corporel, à son tour, se laisse diviser de la même manière. Il comprend en effet l'homme physique et l'homme organique. En tant qu'il est qq. de purement physique l'homme ne contient que figure et mouvement car la physique tend légitimement à se conformer aux vues de Descartes et à se réduire au mécanisme. Bien entendu si l'on voulait concevoir les choses physiques comme des êtres complets on pourrait retrouver au fond d'elles de la conscience et à plus forte raison de l'organisation. Rien n'empêcherait après tout d'admettre qu'un système planétaire par exemple est dans sa réalité profonde un organisme. Mais les groupes de phénomènes qu'on distingue sous le nom de choses physiques ne sont pas des êtres. Ce sont des couches superficielles de la réalité complète. Les lois physiques et les lois organiques peuvent porter sur les mêmes êtres, mais elles ne sont pas les unes et les autres du même degré : les premières sont beaucoup plus simples, les secondes beaucoup plus complexes. La distinction des unes et des autres a donc besoin d'être bien comprise. En revanche, bien comprise elle est parfaitement justifiée. Et il n'y aurait même pas d'inconvénient à la compléter dans le même esprit par une distinction des phénomènes chimiques et des phénomènes strictement physiques. Peu importe d'ailleurs : ce qu'il faut retenir c'est que les sciences physiques, la physico-chimie, n'étudient dans les corps que cet aspect et ce degré qui est purement et simplement figure et mouvement. Ainsi définis les phénomènes physiques sont loin au dessous des phénomènes organiques : car ceux-ci ont des caractères propres dont nous parlerons tout à l'heure. Quel est donc pour une méthode positive le rapport entre les phénomènes physiques et les phénomènes organiques ? Supposons, quoiqu'on soit encore bien loin d'un pareil idéal, que la synthèse chimique parvienne à fabriquer de toutes pièces une cellule vivante, ou, ce qui est plus modeste, que la génération spontanée soit reconnue pour une opération réelle de la nature, que faudra-t-il conclure de là ? Sans doute le substantialisme matérialiste se jetterait avec empressement sur cette proie métaphysique et croirait y trouver un sujet de triomphe. Mais il se tromperait du tout au tout : car il ne pourrait triompher qu'en commençant par se supposer véritable, c. à d. en introduisant pour interpréter les phénomènes une certaine conception de la cause et une conception substantialiste qui sont précisément en question. Intéressante au point de vue scientifique, l'apparition de la vie en conséquence de données purement

15

[illegible] quel [illegible] ne fait [illegible] supposer une telle [illegible] (p. 22) celle-ci ne répugne en aucune façon à l'avènement spontané de [illegible] à un ordre [illegible]; et elle voit dans les phénomènes inférieurs et antérieurs de simples conditions élémentaires et préparatoires de cet avènement.

Nombreux sont les systèmes métaphysiques qu'on a proposés pour établir les phénomènes vitaux une fois reconnus comme spéciaux et comme réfractaires aux solutions matérialistes. Il y a d'abord le dualisme de Descartes et celui des partisans des formes plastiques. Descartes était bien loin de confier à l'âme le soin d'organiser le corps ; mais son mécanisme en physiologie ne pouvait être aussi exclusif et aussi radical qu'il l'a été que grâce à son recours à Dieu : car Descartes comptait au fond sur Dieu pour y trouver le principe de ce qu'il y a d'intentionnel et d'ordonné pour une fin dans les mouvements [illegible] des êtres organisés (29). Quant aux partisans des formes plastiques ils recouraient à un principe moins élevé au-dessus des phénomènes physiques mais non moins séparé d'eux. Or c'est cette séparation [illegible] qui est le vice commun des doctrines dualistes sur le physique et l'organique. Il faut ajouter [illegible] que les formes plastiques apparaissent dès qu'on y réfléchit comme les chimères d'un anthropomorphisme [illegible]. L'animisme de Stahl est au contraire une doctrine unitaire qui participe du défaut de toutes les doctrines qui invoquent des principes métaphysiques, qui instituent des idoles. A part cela ce ne serait pas le [illegible] des [illegible] systèmes, et il n'avait eu le tort de prétendre non pas compléter mais remplacer le mécanisme en substituant à la [illegible] [illegible] physique arbitraire. Le monadisme, doctrine encore plus radicalement unitaire et tout autrement profond. Son grand mérite est de poser, au lieu d'entités, mais des êtres réels (car telles sont bien les monades en dépit du nom de substance que Leibnitz leur maintient. Malheureusement il manque à ces êtres une partie des fonctions qui appartiennent à tout : l'étendue et le mouvement. Par suite de ce défaut on ne conçoit ni comment les monades peuvent constituer la matière, ni, ce qui nous intéresse proprement, comment elles peuvent constituer l'organisation : des monades subordonnées à une monade dominante ne rendent pas compte de cette chose en partie physique qu'est un organisme. Il est vrai que par l'hypothèse des âmes [illegible] et par celle de l'emboîtement des germes (qui peut se maintenir à condition qu'on en corrige la lettre). Leibnitz rétablit en somme dans les monades la corporéité. Un dernier système métaphysique sur la vie, plus récent en date, est aussi éloigné que possible du point de vue unitaire, le vitalisme distingue dans l'homme l'agrégat matériel, le principe vital et l'âme. Il a bien vu les caractères de finalité et d'unité que présentent les phénomènes vitaux d'un organisme. Mais cette unité qui est celle d'une multiplicité de phénomènes convergents il l'érige en unité substantielle. L'appel à des entités au lieu de lois est le vice commun des systèmes métaphysiques, à propos de la vie comme dans d'autres domaines. Rien sans doute n'empêche d'admettre pour chaque organisme un principe individuel d'où il dérive, mais c'est à la condition que ce principe soit ce groupe [illegible] de phénomènes qu'on appelle un germe. L'extrême ténuité qu'il faudrait accorder aux germes les plus fondamentaux, à ceux qu'on devrait regarder comme indestructibles par toutes les actions physico-chimiques données dans l'expérience ne constituerait pas un obstacle ; car d'une part cette ténuité est abstraitement sans bornes comme on s'en convainc si l'on réfléchit à la relativité de l'étendue c. à d. au fait que l'étendue ne consiste qu'en des rapports de grandeur susceptibles de se construire indifféremment à telle ou telle échelle et d'autre part les spéculations sur les dernières particules de la matière nous habituent et nous autorisent à considérer des étendues extraordinairement réduites. Cependant la durée d'un germe ne [illegible] pas [illegible] réalité la question du rapport des phénomènes vitaux avec les phénomènes inorganiques

inorganiques puisqu'il est lui-même une association des deux sortes de phénomènes. Si l'on se met résolument en face des uns et des autres, on trouve que les phénomènes vitaux sont assez différents des phénomènes inorganiques pour que Bichat soit en une sous justifié d'avoir parlé d'un antagonisme entre les premiers et les seconds. Et c'est pourquoi dans la première édition des Essais de Crit. gén. on avait accueilli cette opinion d'antagonisme. Il ne s'agit que de l'entendre bien, car encore qu'il n'y ait pas de physique ou de chimie propre aux êtres vivants, à coup sûr néanmoins l'être vivant emploie la physique et la chimie de telle façon qu'il subsiste et se développe au moyen de ces forces qui, autrement distribuées le détruiraient. C'est dire que le caractère propre des phénomènes vitaux est une certaine finalité. Mais il faut bien prendre garde de réaliser cette finalité en une entité séparée des faits eux-mêmes. Par exemple on aurait tort en se référant à la formule de Kant que la raison du mode d'être de l'organisme est non dans les parties mais dans le tout, d'entendre par ce tout qq. qui aurait une existence séparée de celle des parties organiques. Il n'y a pas là une entité spécialement biologique, une sorte de principe vital ; il s'agit simplement d'un cas particulier de cet arrangement, de cette combinaison des lois qui s'établit dans une conscience. Une combinaison spéciale de lois physico-chimiques, comme l'a proclamé Cl. Bernard, voilà ce qui constitue le propre de la vie. De sorte que ce propre est encore une loi. Aristote a eu le tort de croire qu'on pourrait construire directement une physique avec les notions de matière et de forme. Cela n'empêche pas qu'il a très bien compris comment les phénomènes se superposent les uns aux autres dans une hiérarchie dont chaque terme suppose les précédents et y ajoute. Le dernier mot sur les rapports des phénomènes vitaux avec les phénomènes inorganiques, c'est que les phénomènes vitaux obéissent à des lois plus complexes que les précédents, qu'ils ne s'en déduisent donc point et que seulement ils les supposent.

C'est sur la base des fonctions organiques que s'élèvent à leur tour les fonctions psychiques. Nous voilà donc arrivés au niveau de la psychologie et c'est le moment de nous demander comment il faut entendre cette ψ qui est la critique de l'homme mental. Par destination une telle ψ. doit préparer des conséquences spéculatives et très générales qu'une ψ purement empirique serait forcée d'ignorer. Sans doute elle est empirique en

3v

en ce qu'elle étudie les phénomènes de conscience tels qu'ils sont donnés : mais elle ne les sépare pas de certaines conditions qui dépassent l'expérience. On ne peut donc pas dire que ce soit une ψ. empirique. C'est au contraire une ψ. rationnelle. Seulement c'est une ψ. rationnelle qui ne recommence pas les ~~[illegible]~~ paralogismes de l'ancienne ψ. rat., et qui au lieu de se fonder sur les hypothèses ordinaires s'appuie sur des principes nouveaux (Log. III 291; Psych. I. 12). En un mot c'est une ψ. ration. phénoméniste. Voilà ce qu'est la ψ. dans le Second Ess. de Crit. gén. Reste à développer et expliquer ces indications sommaires.

L'ancienne ψ. rationnelle, celle de Descartes, de Leibnitz et de Wolff pose en principe la notion d'une âme séparée ou, en tous cas purement spirituelle ; elle admet en outre conjointement avec cette entité fondamentale d'autres entités qu'elle appelle les facultés de l'âme. Partant de ces données elle démontre a priori la simplicité et l'immortalité de l'âme et elle espère bien y trouver aussi de quoi rendre compte, non moins a priori, des phénomènes psychiques. Mais, outre que l'âme comme essence séparée présente un vice rédhibitoire, il est toujours arrivé en fait que, comme on ne sait rien des prétendues essences que leur contenu phénoménal, la ψ rationnelle a forcément dégénéré en ψ. empirique. C'est ce qu'on observe si l'on suit la transformation des idées depuis un rationaliste comme Descartes, jusqu'à Locke, Hume, Kant et les Ecossais (Psych. I 11 et 204-205) — Est-ce donc à la ψ. empirique qu'il faut donner raison ? Les diverses tentatives qu'on a faites pour la constituer sont toutes des échecs. Les Ecossais ne veulent pas commencer par poser des principes, des catégories, parce que, pensent-ils, il ne saurait y avoir de méthode pour établir les principes attendu que ceux-ci devraient fonder la méthode elle-même. Effrayés devant la menace de ce cercle, ils veulent aborder les faits directement et en eux-mêmes. Mais ils ne s'aperçoivent pas que, pour se préparer les voies en réfutant les principes de Berkeley et de Hume ou ce qui tient lieu de principes à ces φlosophes, ils se supposent déjà en possession de principes. Sans doute dans une science spéciale un savant, le botaniste par exemple, que certains empiriques se sont plu à donner comme modèle au ψchologue, se met tout de suite en face des faits : c'est qu'il a le droit de se fonder sur tout ce qui est en dehors de l'objet particulier de ses études. Dans une recherche qui n'est au moins qu'une partie de la critique générale on n'a pas le même avantage : il n'y a pas de principes établis antérieurement et par ailleurs. Les faits purs et simples seraient indéfinissables,

indéfinissables, inclassables puisqu'il n'y aurait point de rapports entre eux. Si les φlosophes se font entendre ou à peu près en parlant des φnomènes psych. n'importe comment, c'est qu'ils mettent en œuvre bon gré mal gré des principes communs en fait à tous les esprits. Quant à l'espoir d'établir ce principe a posteriori comme l'ont rêvé les Écossais, c'est impossible: car le témoignage de l'expérience ne pourrait établir que des classifi-cations, que des liaisons d'abord définies et les Écossais ne veulent rien définir pour commencer. Ils ont voulu éviter de faire un cercle: comme cela est impossible ils en ont fait un; et par surcroît ce cercle inavoué, ce cercle honteux, ne leur a permis aucune conclusion: les principes qu'ils se flattaient d'atteindre restant pour eux à la fin aussi insaisissables qu'au début (205-207). — D'autres partisans de la ψ. purement empirique ont cru trouver un moyen d'éviter tout a priori en s'attachant à exposer les faits psychiques dans l'ordre purement chronologique. Mais il s'est trouvé que cette méthode entre les mains de Condillac et de Bonnet a été la plus artificielle et la moins expérimentale de toutes. C'est qu'on est dès l'abord noyé dans la complexité des faits qui se présentent comme synthétiques au plus haut point, comme engagés dans des liaisons et dans des ensembles, de sorte qu'il a fallu les remplacer par des abstractions (207-208). — Les dernières limites de la méthode empirique ont été atteintes par Herbart et par le ψphe anglais Morell. Herbart raille avec raison les facultés et il ne resterait en effet devant lui que des faits s'il ne faisait certaines hypothèses sur la nature des âmes qu'il veut concevoir comme des êtres absolument simples. Mais aussi il ne donne des faits aucune explication intelligible. Ses prétendues lois mécaniques ne sont que des métaphores non des lois positives, comportées par la nature propre des φnomènes psychiques. Décrire des déplacements et des équilibres entre les représentations, c'est mêler le physique et le mental comme ils l'étaient autrefois, aux premiers débuts de la pensée, dans l'amitié et la discorde d'Empédocle. La force associante de Morell ne mérite pas davantage d'être prise au sérieux (208-214; 248-249)

Puisque ni l'ancienne ψ. rationnelle ni la ψ purement empirique ne sont acceptables, quelle est donc la conception correcte de l'objet et de la méthode de la ψ. ? La première chose à faire pour le découvrir est de se placer au point de vue φnoméniste. De ce point de vue il n'y a plus de

5v

de substance quelconque sous les phénomènes psychiques. La substance âme disparaît et bien entendu le matérialisme n'est pas moins exclu : la matière qui revêt tout à coup la faculté de penser ou la force nerveuse qui se transforme en force psychique, tout cela ce sont, comme l'âme des spiritualistes, les chimères d'une métaphys. qui ne se soucie ni de ne pas dépasser ce qu'autorise l'observation ni même de rester intelligible. Il n'y a donc pour la ψ. que des phénomènes psychiques. Mais les phénomènes ne se séparent pas des rapports qui les lient. Les lois, au moins certaines lois, sont aussi primordiales que les phénomènes. Et c'est parce qu'elle doit accepter des lois à titre de données primitives et de première base que la ψ. correctement conçue n'est pas une ψ. empirique mais une ψ. rationnelle, comme d'ailleurs nous avons vu sur un terrain plus général que le phénoménisme bien compris est en même temps un rationalisme. Cette ψ. rationnelle remplace l'âme par la loi de personnalité ou plutôt par une loi individuelle et concrète de personnalité en chaque homme. L'unité de l'homme mental est par là maintenue : mais c'est une unité du multiple, une unité qui groupe les phénomènes au lieu de se poser au dessus d'eux sous les espèces d'une entité non phénoménale. La catégorie suprême ayant ainsi remplacé l'âme, les facultés sont à leur tour remplacées par les autres catégories. Remplacement indiqué et même impérieusement commandé dans le phénoménisme rationnel : car les facultés doivent évidemment dans ce système disparaître au profit de lois et les catég. sont par défin. les lois les plus générales de la représentation (11-12 et 200). Mais une fois qu'on est en possession de cette idée qui paraît toute naturelle et qui n'en est pas moins féconde, on voit tout de suite se préciser et s'expliquer le caractère rationnel qui convient à la ψ. dans le criticisme. La méthode en cet ordre de recherches se laisse définir comme une analyse des fonctions qu'on vient d'identifier avec les catégories. Au lieu de partir des purs faits insaisissables, on part des synthèses, des phénomènes composés que sont les fonctions mentales, que sont les catég. comme modes de la conscience humaine. Toute la tâche du ψ. consiste à décomposer et à éclaircir ces synthèses : car elles nous sont données, imposées de prime abord et "l'analyse seule exige des efforts" (12-13, 201-202 ; 208). Ainsi comme partant de synthèses premières et procédant par l'analyse de ces synthèses la ψ. criticiste est rationnelle. Il faut dire d'ailleurs qu'elle est en même temps empirique : car si elle se garde bien de vouloir tirer de l'expérience des principes sans lesquels l'expérience ne serait pas, elle observe pourtant les faits et reconnaît en eux les catégories, les classements

et les relations que les catég. y déterminent. Le cercle qu'on décrit en allant ainsi des lois aux faits et des faits aux lois est inévitable : on doit seulement se rendre compte de son inéluctabilité et, au lieu de le dissimuler le reconnaître hautement. La ψ. correctement conçue est donc à la fois rationnelle et empirique. Il s'ensuit pour elle un grand avantage sur l'ancienne ψ. rationnelle. Celle-ci partant d'un a priori étranger aux φmènes se complaisait dans les abstractions voulues : elle séparait ce que l'expérience regarde comme uni, au lieu de divisions naturelles elle exigeait des séparations arbitraires. La ψ. correctement conçue, partant de lois qui sont les lois-mêmes de l'expérience distingue où l'expérience distingue, unit où l'expérience unit (8-10 ; 66). Remarquons enfin, au bénéfice de cette même ψ. que si elle est d'accord avec l'expérience elle n'est pourtant pas étroitement bornée comme le serait une ψ. exclusivement empirique. Parce que les fonctions humaines sont les catégories-mêmes, c. à d. les lois les plus générales de la représentation, on peut tirer de l'étude de ces fonctions certaines conséquences déductives ou aussi certaines inductions qui les unes et les autres dépassent l'expérience strictement humaine et remplacent les conclusions métaphys. de l'ancienne ψ. rationnelle (Log. III 291).

Nous ne nous arrêterons pas pour réfléchir longuement devant cette conception de la ψ. Peut-être trouvera-t-on qu'elle ne réserve pas comme il le faudrait un domaine propre à la ψ. expérimentale. Mais elle n'exclut pas non plus la ψ. expérimentale. Elle la laisse simplement de côté comme ne répondant pas au dessein de l'auteur qui entendait se tenir sur un terrain encore très général et esquisser une anthropologie abstraite (Psych. I 202). Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point secondaire, il est clair que la conception des bases de la ψ. chez R. est bien exactement, du moins en thèse générale, celle que réclameraient les principes du φménisme et du quoménisme rationnel. C'était indispensablement aux catég. qu'il fallait recourir pour remplacer l'âme et les facultés. Il n'existait pas d'autre moyen de satisfaire en rationaliste dans le champ de la ψ., à la formule fondamentale qu'il n'y a que des faits et des lois. Au lieu donc d'insister davantage nous allons suivre dans leur application la plus immédiate les principes que R. vient de poser.

Cette application immédiate c'est la division des fonctions mentales conformément à la liste des catég. Commençons par la division la plus générale, traçons les

les grands traits de la classification des pouvoirs psychiques. Il n'y a point de représentation sans conscience c. à d. sans la plus haute et la plus essentielle des catég.; il n'y en a point non plus où les autres catég. ne jouent qq. rôle. Cependant il y a un mode de la représentation où les catég. interviennent aussi peu expressément et surtout aussi peu directement que possible; un mode de la représent. où la conscience est encore aussi vague et aussi enveloppée que possible. Les phénomènes y sont donnés comme indépendants de la conscience et cependant comme tombant sous ses prises. Ce mode qui est la représentation au dessous des catég. pour ainsi dire, c'est la sensibilité (69-71; 90-91; 232, 225). Les autres pouvoirs psychiques au contraire sont la conscience même en tant que s'exerçant sous les espèces de tel ou tel groupe de catég. ou de telle ou telle catég. Parmi eux et comme répondant aux catég. les moins élevées on aperçoit d'abord l'intelligence. Sans doute il est absurde de prendre au pied de la lettre la comparaison de la représent. avec une image dans un miroir. Car la présence physique d'une image sur un miroir ou sur la glace d'une chambre noire n'a rien de commun avec l'acte de poser le non-soi pour le soi, acte dans lequel consiste la conscience. Néanmoins si l'on veut en sachant bien ce qu'on fait parler un langage métaphorique on exprimera assez bien la nature de l'intelligence en disant que c'est un reflet vivant des objets, un miroir qui voit ses images. En d'autres termes l'intelligence est au plus haut point et dans le sens vulgaire du mot représentation. Le représentatif y est subordonné au représenté. Or cette prédominance de l'élément représenté est précisément ce qui caractérise les six premières catégories: relation, nombre, position, succession, devenir et qualité. L'intelligence correspond donc à l'ensemble de ces six catégories (215-216). Comme il y a encore, sans parler de la conscience, forme générale de la représentat. deux autres catég. nous sommes bien sûrs que l'intelligence n'est pas, avec la sensibilité, le seul de nos pouvoirs psychiques. Mais la détermination du reste des pouvoirs psychiques ne va pas sans difficultés au moins à en croire les philosophes. L'homme, disait un ancien, est ce que tout le monde sait. Ce que tout le monde sait, les philosophes en général ne l'ont pas su (217-218) Pour les uns l'homme serait purement intelligence: ils ne voient pas que dans ce cas il n'y aurait ni sujet pensant ni affirmations et négations par le sujet pensant, c. à d. ni vrai ni faux, et que d'autre part il n'y aurait ni bien ni mal. A quoi il faut ajouter qu'il n'y aurait pas même de changement, si du moins

moins tous les êtres étaient comme l'homme des intelligences pures et simples : car les raisons du changement relèvent évidemment de catég. que l'intelligence ne contient pas (221-222). D'autres φsophes se sont imaginé que sinon l'homme du moins un certain esprit, l'esprit divin, était purement volonté : tels Descartes, et, plus près de nous M. Secrétan : mais il s'ensuivrait que si Dieu l'avait voulu il y aurait eu des cercles carrés et des touts moindres que leurs parties (222, 223 et 241). Très souvent on a considéré l'homme comme composé d'un entendement et d'une volonté : cette classification binaire a été celle de Descartes et on peut dire qu'elle a été aussi celle de Kant. Mais si l'on prend la volonté dans son sens propre elle fera sans doute, en s'ajoutant à l'intelligence, qu'il y ait pour l'homme du vrai et du faux : elle ne fera pas qu'il y ait du bien et du mal. Car sans doute la sensibilité que nous pouvons supposer donnée avec l'intelligence apporte le plaisir et la douleur : mais si le plaisir et la douleur restent de simples états, s'ils ne se proposent pas à l'agent comme des buts, jamais ils n'apparaîtront comme des biens et des maux (224 ; 237-238.) Enfin quoique les φphes. aient plus souvent méconnu le cœur que l'intelligence et même que la volonté, on peut dire pourtant que certains penseurs ont tendu à considérer l'homme comme passion pure : tel est non seulement le cas des quiétistes mais aussi celui de M. Ravaisson. La conséquence d'une telle doctrine il ne devrait plus y avoir ni jugement, ni volonté, ni rationalité et c'est bien vers une telle déformation que s'acheminait la mentalité quiétiste (229-230 et 241). On voit que M. Bain a eu tort de présenter la classification ternaire des pouvoirs psych. comme étant très généralement admise. Mais il a eu raison de l'admettre (238) et ainsi devra faire quiconque se refusera à mutiler la nature humaine. L'homme n'est pas seulement intelligence, il est aussi cœur et volonté. Sans parler des professeurs de φsophie, qqs φsophes se sont assurément rendu compte de cette vérité : Leibnitz (219-220) Lamennais et P. Leroux (242) : cependant on doit avouer que ce sont les théologiens qui l'ont les premiers reconnue, comme le prouve, quoiqu'elle vienne d'ailleurs, leur distinction de trois personnes en Dieu (237). Pour qui se reporte à la liste des catég. la classification ternaire se confirme et les deux derniers membres se déterminent de telle façon qu'il devient impossible de les confondre. La volonté en effet n'est pas autre chose que la catég. de causalité et le cœur ou la passion, c'est la catég. de finalité. Or il est impossible de confondre la causalité avec la finalité : il l'est donc aussi d'absorber la volonté dans la

la passion par l'intermédiaire du désir. Il y a un abîme entre entamer une action et souhaiter l'accomplissement d'un événement sans faire de différence entre le possible et l'impossible (216; 226-227; 234). En somme donc les pouvoirs psychiques se répartissent sous trois chefs principaux, ou, si l'on compte la sensibilité sous quatre chefs (217; 234; 235). Cette division qui n'est pas une séparation de facultés ou d'entités quelconques n'empêche pas l'unité. Peut-être toutes les fonctions mentales ne sont-elles pas à l'œuvre dans tout acte psychique, dans tous les cas n'y seraient-elles pas au même degré (235). N'importe, elles s'unissent très étroitement. Il n'y a pas d'exercice de l'intelligence qui ne suppose la passion et la volonté. Il n'y a pas de passion et de volonté sans intelligence : car la passion et la volonté sont forcément représentation sous peine de ne pas exister et d'autre part il leur faut un objet à quoi se prendre (216). La deuxième partie du Second Essai, en traitant de la certitude, la fin de la première partie en traitant de la liberté, feront mieux ressortir l'inséparabilité des trois pouvoirs psychiques. En attendant on doit croire M. R. lorsqu'il déclare qu'il a eu autant que personne jusqu'à ce jour la conscience de cette indissolubilité (237).

La classification dont nous venons de rappeler les grands traits se poursuit par la distinction des divers modes de l'intelligence. Cette subdivision s'obtient en suivant purement et simplement la liste des six premières catégories. La relation devient comme pouvoir psychique comparaison et selon que la comparaison se trouve être distinction ou identification on a l'esprit comme analyse en acte ou synthèse en acte. Si l'opération de comparer, de poser des rapports est elle-même rapportée à la conscience, il se produit alors une conscience de la conscience et le mot de réflexion ne désigne pas autre chose (101-104). A la catég. de nombre correspond la fonction de numération dont on ne saurait dire pourquoi elle n'est pas d'habitude comptée à part (104-105). La représentation de ce qui est extérieur soit qu'on se le représente comme extérieur ou bien simplement comme n'existant pas dans l'esprit, cette représentation est l'imagination et l'imagination n'est que la catég. de position vue du côté représentatif. Dans l'acception vulgaire, l'imagination n'est pas simplement la représentation de l'espace : c'est aussi bien celle de toute espèce de chose sensible : en ce cas il faudrait mieux employer le mot de production. Mais même dans ce cas ce sont toujours les rapports de position qui restent fondamentaux dans la représentation considérée (106-108). La mémoire ou mieux la fonction non dénommée qui embrasserait à la fois la mémoire et la prévision, est la conscience de la loi de succession, l'aperception du cours du temps (110-111).

11r

sa fonction du changement n'a pas reçu de nous, précisément parce que, trop fondamentale, elle est trop mêlée à toutes les démarches de la conscience (121-123); dans sa loi ou la nomme communément association des idées; on pourrait l'appeler la suite des pensées ou la Pensée. Il est clair que tout cela est identique à la catég. de devenir (126). Enfin la raison ne diffère pas des fonctions précédentes autrement que comme la mémoire de l'imagination ou de la comparaison (135-136). Malgré Kant, malgré Aristote avec sa chimérique pensée de la pensée, la raison n'est pas la faculté de l'absolu puisqu'il n'y a que des relations (136-138): la raison, c'est simplement la spécification en acte, opération qui est aidée par le pouvoir de créer et d'interpréter des signes, en un mot par la signification. Ce pouvoir à son tour n'est qu'une contre-partie de la spécification attendu que le signe est une représentation individuelle remplaçant et évoquant une représentation générale (139). Le jugement et le raisonnement sont des spécifications: car le raisonnement procède par l'assignation d'un terme spécifique commun entre deux jugements et le jugement classe son sujet comme un individu dans une espèce représentée par l'attribut: des jugements tels que ceux-ci: la ville a cinq kilomètres de tour, ou encore: vous agissez, se ramènent à cet acte de classement (175-177). Or manifestement spécifier c'est faire agir la catég. de qualité. La raison est une application, une application réfléchie, de la catég. de qualité (139).

Que faut-il penser de la classification des pouvoirs psychiques dont nous venons d'indiquer les divisions et subdivisions? Il n'y a pas de doute que le principe général de cette classification est parfaitement juste au point de vue d'un phénoménisme rationnel. Nous l'avons déjà dit implicitement en parlant de la conception de la ψ. selon M. R. Nous ne ferons que nous répéter en accordant que c'est bien dans les catég. qu'il faut chercher la base des puissances mentales et par conséquent de leur classification. Mais nous nous demandons si M. R. n'a pas appliqué ce principe d'une manière trop simple. En somme lorsqu'il se borne à ériger en pouvoirs psychiques les catég. telles qu'il les a énumérées dans le Premier Essai, il définit ces pouvoirs par leur objet ou du moins c'est dans l'objet de chacun d'eux qu'il trouve la différence spécifique, le caractère propre qui s'ajoute pour permettre la définition au caractère générique d'être un mode de conscience. Sans doute ce recours à l'objet n'est pas très marqué lorsqu'il s'agit de la volonté et du cœur parce que peut-être à tort d'ailleurs, les catég. de causalité et de finalité ont été posées de façon à faire prédominer en elles extrêmement l'aspect représentatif. Reste que, quand il s'agit de l'intelligence, facultés

12

faculté incontestablement subordonnée au représenté, nous le reconnaissons, c'est le recours à l'objet qui fait tous les frais de la classification. Nous avons peur qu'il y ait là un excès. La réflexion est-elle véritablement une forme de la catég. de relation ? Nous croirions plutôt qu'elle est une forme de la conscience applicable à toutes les catégories. La raison est-elle une forme de la catég. de qualité ? La réduction de tous les jugements à la subsomption d'un individu sous une espèce est manifestement forcée. La raison est une certaine façon de considérer tous les rapports que ce soit celui de position, celui de succession ou celui de devenir aussi bien que celui d'espèce. La raison n'est pas une forme de la catég. de qualité, c'est une forme de la conscience. Si ces remarques sont justes, il s'ensuit qu'il y a peut-être une part à faire aux catég. inférieures, à la ~~détermina-tion~~ considération de l'objet pour la détermination des pouvoirs psychiques, mais que cette considération ne saurait suffire à tout. Les pouvoirs psychiques ne sont que des lois assurément, et comme ce sont des lois primitives, il faut bien qu'ils soient proches parents des catégories : mais ce sont peut-être jusque dans leurs différences spécifiques des modes de la catég. de personnalité, des sous-catégories de la catég. suprême.

Nous nous sommes attachés jusqu'ici aux généralités, au squelette de la doctrine de M. R. sur les fonctions mentales. Il y a pourtant dans tout le développement de cette doctrine, et il y a dans la partie même à laquelle nous nous attachons aujourd'hui, à savoir l'intelligence précédée de la sensibilité, il y a et des points significatifs et quantité d'enseignements qui mériteraient d'être précieusement recueillis. Nous ne pouvons que signaler quelques uns des plus importants ; pour l'un d'eux cependant nous mettrons un peu plus d'insistance.

Dans l'analyse de la sensibilité il faudrait appeler l'attention sur tout ce qui concerne les rapports entre l'organisme et cette primitive et encore humble manifestation de la conscience. M. R. continue d'appliquer son principe du conditionnement hiérarchique des genres en montrant rigoureusement l'impossibilité de réduire le supérieur à l'inférieur, attendu que si le physique est condition du mental, à son tour le physique n'existe que dans la conscience (69 ; 83-84). Dans le même esprit M. R. montre qu'il est absurde de chercher à la conscience un autre siège que le représenté dont elle fait son objet : elle est où est ce représenté et non ailleurs dans un organisme ou dans un cerveau : ceux-ci constituent la condition et non son siège. Par conséquent il est absurde aussi de considérer la sensation comme une introduction dans le sujet pensant d'espèces ou ~~de~~ qualités. L'excitation nerveuse, simple condition élémentaire de la conscience, n'a rien de commun avec un transport de telles espèces et bien examinée fait même comprendre l'impossibilité de ce transport (74-81) Comme la sensibilité est la manifestation la

12v

la plus basse de la conscience. M. R. y trouve l'occasion de s'expliquer sur l'inconscient qu'il ramène à du subconscient et qu'il explique par l'absence de la mémoire (86-90). Enfin il y a lieu de remarquer dans la théorie de M. R. sur la sensibilité deux points caractéristiques dont le second qui est d'ailleurs le plus lié à toute sa φsophie semble exclure le premier. D'une part M. R. s'efforce de réduire les données des sens, les qualités sensibles à qq. ch. d'absolument étranger aux catég. de l'intelligence (72; 239) d'autre part, rapprochant étroitement, comme il l'avait déjà fait dans le Premier Essai la sensibilité et l'intelligence il écrit que tout ce qu'il y a de propre à la sensation c'est la façon passive dont elle se présente : nihil est in sensu quod non sit in intellectu, nisi ipse sensus (96).

A propos de la mémoire il décrit avec une grande force la mémoire volontaire ou remémoration (117-118) et surtout il réduit à néant la prétendue difficulté d'Aristote et de Reid : comment, la modification de l'âme étant présente cette modification est-elle cependant une représentation du passé ? Il n'y a pas de phénomène exclusivement limité au présent. La difficulté de se représenter le passé n'est pas autre que celle de se représenter l'éloigné dans l'espace. De part et d'autre il y a la représentation de phénomènes liés par une loi, de phénomènes qui renvoient à d'autres dont ils sont solidaires et tout le mal vient de ce qu'on veut faire des phénomènes des choses isolées et subsistant chacune par elle-même (112-115).

Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans toute l'étude de l'intelligence c'est à l'occasion de la fonction du changement la théorie approfondie de l'association des idées. M. R. fait voir que toutes les idées sont dans l'esprit : ce qui permet de comprendre qu'on cherche et trouve ce qu'on ne sait pas ; que toutes les catég. possèdent un pouvoir de suggestion ; que l'habitude et d'autre part la finalité intérieure, l'intérêt propre de chaque conscience sont aussi des principes d'association de sorte que le tout ensemble donne lieu aux suites de pensées à la fois logiques et illogiques que l'observation nous permet de constater en chacun de nous. Cette théorie qui met si bien en lumière le mécanisme de l'association et qui exclut si péremptoirement l'atomisme φ des sensationnistes peut être considérée comme l'origine des vues de W. James sur le courant de la conscience. Il faut ajouter que M. R. garde l'avantage d'une φsophie autrement profonde que celle qui se cache sous la φ de son demi-disciple américain (124-135).

Relativement à la théorie de la raison il faudrait noter beaucoup d'observations intéressantes sur les langues et sur la conception d'une langue universelle soit rationnelle soit empirique. Bornons-nous à relever les traits principaux d'une série de réflexions pénétrantes sur les animaux quant à la raison. Tout en concentrant ses efforts sur l'étude des fonctions humaines, comme M. R. n'a eu pas de visée à des généralisations et comparer

13 v°

compare régulièrement à propos de chaque pouvoir psychique l'animal avec l'homme. Il se garde de traiter l'animal comme un être purement empirique qui serait privé de toute ~~espèce~~ ~~[illegible]~~ privé de toute notion de causalité, en général de toute notion catégorique. Il attribue à l'animal des rudiments de raison et la pratique d'une sorte de raisonnement intuitif. Et il fait consister l'infériorité de l'animal uniquement dans l'absence de réflexion et d'abstraction (183-188 ; 193-199 ; 103-104).

XII

XX

La pensée de R. dans sa dernière période.

Quelque appréciation qu'on porte sur les ouvrages de R., dont la série commence avec l'Esquisse d'une classification des doctrines et finit avec le Personnalisme, quelque rapport qu'on établisse entre eux et ceux qui les ont précédés depuis les Essais jusqu'à la Science de la M. et à l'Uchronie, il est manifeste et reconnu par l'auteur que ces derniers ouvrages introduisent dans le système des éléments nouveaux importants et capables de retentir sur tout le reste. Ces deux éléments dont il s'agit et qui ne sont pas d'ailleurs sans lien entre eux sont l'affirmation de Dieu au sens théiste, l'affirmation de Dieu comme personne unique et créatrice, puis d'autre part une explication du mal en général, c.à.d. du mal physique comme du mal moral au moyen de la liberté. L'importance de ces deux éléments et le fait que R. a consacré plusieurs volumes à une exposition nouvelle de sa pensée modifiée par leur accession, donnent à comprendre qu'il y aurait lieu pour nous, si le temps ne nous faisait pas défaut d'entreprendre sur notre auteur une dernière série d'études de grande étendue. Ce que serait exact^t cette étendue, il est difficile de le déterminer a priori. En raison du caractère spécial des ouvrages à étudier, caractère descriptif et narratif comme on l'apercevra, il est à présumer que l'analyse même très détaillée que nous en pourrions faire se présenterait d'elle-même sous une forme relativ^t brève. Malgré tout elle prendrait plus que la leçon unique à laquelle nous sommes forcés de nous réduire. Il ne faut donc chercher ici que des indications tout à fait sommaires, et au lieu d'une condensation intégrale des derniers livres de R. le simple résumé de certains passages pris dans qq'uns de ces livres, passages qui ont eux-mêmes le caractère de résumés. Nous nous réfèrerons presque uniqu^t aux sources suivantes. Phie anal. de l'H (1897) livre 19ème. t. IV. p 423-462. — Hist. et sol. des probl. métaphys. (1901), dernier chap. — Le personnalisme (1903) préface et dernier chapitre.

Dans les considérations les plus élevées sur l'ordre du monde auxquelles s'arrêtaient les Essais, on sait quelle réserve R observait à l'égard du théisme. Par crainte de retomber dans l'entreprise selon lui impossible, d'instituer ou que ce fût la connaissance d'une synthèse totale, il refusait d'unifier le monde dans une conscience suprême. S'il consentait à tolérer, en un sens pur^t religieux, l'hypothèse d'un Dieu unique, il avait

bien soin de maintenir que ce Dieu devait rester borné, incomplet, privé de l'unité d'un véritable tout. Il préférait d'ailleurs très décid^t une hypothèse pluraliste. Ce qu'on devait admettre de préférence comme vue dernière sur le monde, c'était la donnée de représentations diverses, disons de centres divers de représentations. Quoiqu'il ne pût exister que des consciences, la totalité des consciences ne se posait dans aucune conscience. La loi de personnalité n'étendait pas son application jusqu'à ce point extrême. S'il existait en un sens une unité du monde, cette unité était celle d'une loi abstraite. C'était un ordre moral du monde et le vrai théisme était ramené à l'affirmation d'un tel ordre. En somme, R attribuait au monde, à l'ensemble des consciences, le moins d'unité possible, et dans la mesure où il se voyait forcé de concéder l'existence d'une unité, il ne voulait entendre par là que l'unité d'une loi impersonnelle. (cf. Phil. Anal. 456-458)

Voilà où R en était resté dans les Essais relativ^t à la question de Dieu. Mais en poursuivant ses réflexions, il lui sembla moins facile qu'il ne l'avait cru d'abord de se maintenir dans une position si étroit^t réservée. Les Essais affirmaient avec la plus entière énergie que toutes les représentations doiv^t être contenues dans une conscience, et voilà que la solution à laquelle ils s'arrêtaient « ne donnaient pas une satisfaction réelle au principe de personnalité, regardé pourtant comme l'ultime. » (Phil. An. 457, bas) Une loi impersonnelle, ce serait au fond une chose. De cela, R se convainquait de plus en plus en méditant sur l'opposition de la chose et de l'idée, et d'autre part sur la façon dont il convient de concevoir l'existence de l'idée elle-même. « L'idéalisme, dit-il, est lui-même resté après Berkeley, après l'empirisme sensationniste entaché d'un vice radical: il a été un réalisme des idées. Il faut qu'il s'élève à la pure méthode de la conscience... On ne semble pas encore assez comprendre que c'est la conscience personnelle qui est à la fois la matière et l'agent des idées, leur condition sine qua non d'existence et d'élaboration, et non point les idées qui sont des choses dont se composent les consciences. » (H. et Sol. 435)

Le néocriticisme adéquat^t compris mérite par conséquent de prendre un nom nouveau et de s'appeler le Personnalisme (ibid. et Person. préface p. IV)

Ce n'est à peine tirer de cette conclusion une conséquence, c'est presque répéter

2v

cette conséquence que de dire : le néo-criticisme doit finalt aboutir au théisme si d'autre part on est obligé de reconnaître que le néo-criticisme admet l'unité du monde, l'unité de toutes les représentations. — Tel est précist le cas. Le monde est un en ce sens que toutes les consciences retrouvent les mêmes lois dans leur objet ou en d'autres termes ont un même objet ; il est un encore en ce sens que toutes les consciences, du moins celles que nous pourrons nous représenter, pensent d'après les mêmes catégories ; enfin et surtout après avoir admis l'unité du monde dans ces deux premiers sens, le néo criticisme admettait encore cette unité en un 3ème sens. Puisque les Essais parlaient d'un ordre moral du monde, càd. forct d'un ordre enveloppant le monde tout entier, ils affirmaient donc l'unité du monde, et il y avait dans la doctrine à laquelle ils s'arrêtaient un véritable vice logique : ils affirmaient l'unité du monde, et ils refusaient de reconnaître l'existence de cette unité, quand il s'agissait de la poser sous la seule forme qu'elle put légitimt revêtir : l'unité d'une personne. (Pie An. 458-459) (Hist et Sol. 453-454) Ainsi en résumé parce que le monde est un, parce que la représentation est une, il faut bien avouer l'existence d'une unité suprême et parce que cette unité ne peut pas être celle d'une chose, il faut avouer que c'est ~~celle~~ d'une personne. Par conséquent, on doit conclure au théisme.

En modifiant la doctrine des Essais, sur un 1er point capital, par cette conclusion, R. n'entend pas renoncer entièrt à soutenir l'impossibilité de connaître la synthèse totale au moins pour l'homme, et il n'entend pas non plus substituer l'unité d'un terme absolu à cette unité de relation qu'était selon lui la conscience. Occupons-nous d'abord de cette dernière question. On sait que d'après les Essais le non soi doit être distinct du soi à la façon d'une existence indépendante. Arrivé à la conviction qu'il faut poser d'abord une conscience unique, antérieure à tous les autres êtres, R. est nécessairt porté à envisager d'une façon un peu différente la dualité de la conscience. Cette dualité lui apparaît plutôt comme une exigence interne de la représentation que comme l'expression d'une dualité ontologique. Une conscience écrit-il dans le Person. (p 532) est « une relation encore, mais de soi à soi, de soi comme sujet à soi comme objet. Et cette relation fondamentale est la condition et la

XX 4

principe de toute autre relation possible : représentée en une conscience sous forme objective externe.» La manière de voir adoptée dans les Essais a donc subi quelque changement. Mais d'abord il suffit que la dualité de l'objet et du sujet soit maintenue comme exigence interne de cette conscience, pour que le relativisme ou si l'on veut le relationnisme soit sauf, et ensuite on va voir que nous ne pouvons pas faire grand fond sur ce qui se passe dans la conscience divine avant l'apparition de consciences différentes en face d'elle, avant l'apparition d'êtres ~~libres~~ ~~distincts~~ différents de Dieu, et par leur liberté, indépendants de lui à certains égards. — R. distingue en effet profondément entre Dieu pris en lui-même, en dehors de son rapport avec le monde et par ex. antérieurement à ce rapport et d'autre part Dieu en tant que tourné vers le monde et vers nous, Dieu en relation avec le monde. Et grâce à cette distinction, il maintient transposée, pense-t-il, plutôt qu'altérée, sa thèse de l'impossibilité de connaître la synthèse totale. Nous ne saurions envelopper Dieu pris en lui-même dans aucune de nos catégories pas plus que la totalité absolue d'un monde sans Dieu : la totalité du temps nous nous en souvenons, ne se laisse pas, comme il le faudrait, pour le comprendre sous la catégorie de succession, envelopper dans un temps antérieur, ni de même une cause première dans une autre cause plus primitive, etc. Dieu en lui-même est donc une pure limite pour notre connaissance, un terme ultime incompréhensible. Nous ne le comprenons que pour autant qu'il y a un rapport entre lui et les autres êtres, au nbre desquels nous sommes. « C'est seulement par ce rapport au monde et à l'homme, en des idées toutes de relation que s'expriment, en tant qu'intelligibles, les attributs de Dieu et le concept défini qu'il nous est donné de nous former de lui ou de son essence. » (H. et Sol. 454)

Une fois Dieu admis comme personne suprême, la doctrine de la création se présente aussitôt comme un complément obligé de cette 1ère affirmation théiste. Les Essais rejetaient la création ~~[illegible]~~ sans doute, mais ils la rejetaient comme un genre malaisé à concevoir faute d'analogie avec quoi que ce soit d'observable, ils ne le rejetaient pas comme contradictoire en soi. Examiné de plus près l'acte de créer se trouve étroitement analogue à la production d'effets extérieurs à elle par une cause, c. à d. par une volonté quelconque. L'un n'est ni plus ni moins difficile à comprendre que l'autre : c'est un fait sans explication ou si l'on veut, c'est l'application d'une loi irréductible (cf. Personnal. p 11 et 18). Il n'y a donc en définitive aucune bonne

raison à faire valoir contre la création.

Passons maintenant à la 2ème des grandes innovations introduites dans le néo-criticisme, à partir de l'Esquisse d'une classif. des doctrines. Il s'agit de l'origine du mal placée tout entière dans la liberté par ce que R. appelle le 4ème postulat (Esq. An. 460 ss. h. – Hist. Sol. 464 ss. h.) La liaison de ce postulat avec le 3ème, càd. avec l'existence de Dieu, est manifeste. Une telle personne en effet est une personne parfaite. Elle ne saurait donc être directt la cause du mal, du mal physique, càd de cette partie du mal dont la mauvaise volonté des créatures ne semble pas au 1er abord rendre compte. Pourtant, puisque le monde dépend de Dieu dans le sens le plus radical, puisque le monde est l'oeuvre de Dieu, on ne peut pas chercher l'explication du mal physique dans qque action propre d'un monde physique ayant de la réalité par lui-même. Il faut que si Dieu est créateur le mal vienne des agents libres ou de Dieu : et cette dernière alternative est impossible, comme nous le disions tout à l'heure. On voit que l'interprétation décidt théiste du 3ème postulat conduisait à en instituer un 4ème. La réserve observée touchant le probl. du mal par les Essais n'était plus de mise. Selon les Essais, le mal physique apparaissait comme une inévitable condition de la vie, et tout ce qu'on pouvait admettre c'était une espérance de l'atténuer et surtout la croyance que sa force n'allait pas jusqu'à faire obstacle aux destinées de la personne. Ce n'était pas là fournir, même partiellt, une explication du mal physique, c'était en constater l'existence, l'accepter comme un fait. (Esq. An. 459-460. Hist et Sol. 463-464)

Mais ce n'était pas tout que d'en venir à reconnaître la nécessité de rapporter l'origine du mal physique, non moins que celle du mal moral, à une action des agents libres, conduit à la doctrine de la chûte dans le sens élargi que lui donnait la Genèse, il restait à trouver une manière rationnelle de la présenter. Tout ce que nous savons de la constitution du monde actuel nous interdit de situer en un moment quelc. de son histoire et même sortant de la terre autant qu'on voudra, de situer en 1 point quelc. de notre système solaire quoi que ce soit d'analogue au paradis de la légende hébraïque. La 1ère décision à prendre est donc de s'élever et au dessus de la terre et au dessus de l'histoire du système solaire. C'est tout ce système qu'il faut considérer comme résultant de la chute des agents libres. Mais en étendant ainsi l'hypothèse de la chûte jusqu'aux proportions de la plus

vaste cosmologie il faut prendre garde de manquer à une 2me condition en dehors de laquelle le probl. du mal ne serait plus sérieusement résolu. Il faut prendre garde de substituer aux personnes humaines comme agents de la chûte une entité métaphysique. Ce sont les mêmes hommes dont la vie souffre du mal physique qui doivent avoir été chacun pour sa part causes de ce mal. De plus il faut que la chûte soit essentiellt morale malgré ses conséquences physiques, qu'elle résulte d'ailleurs non d'un péché quelconque arbitrairt défini, mais d'une violation de la loi morale, c.à.d. de la justice. (Pie An. 460-461 – H. et Dol. 464-465) – C'est pour satisfaire à ces 3 conditions capitales que R. a développé dans le plus grand détail toute une cosmologie. Nous ne pouvons qu'en rappeler sommairt les principaux traits. Pour expliquer à la fois et la parfaite domination de l'homme primordial sur les forces physiques, domination parfaite sans laquelle le bonheur et la sécurité ne lui eussent pas été assurés et l'étendue des désastres amenés par les fautes commises, R suppose que les hommes étaient à la 1re origine groupés en une société servie par un organisme social, par un corps organisé commun qui obéissait à chacun comme le corps propre de chaque homme lui obéit dans le monde présent malgré la loi de la pesanteur et les autres lois physiques. L'orgueil et l'injustice s'éveillant dans le cœur des hommes primordiaux les auraient entraînés à faire de l'organisme commun un ~~usage contraire à~~ sa nature. Et cet usage en aurait amené lentt, mais sûrt la ruine. A la place de l'organisme primordial dissous, il n'y aurait plus eu finalt que la nébuleuse d'où est sorti le système solaire et les personnes humaines n'auraient plus subsisté qu'à l'état de germes en attendant de pouvoir se développer grâce à l'apparition de conditions ~~cruelles~~ sans doute, mais en partie favorables. De cette manière, sans invoquer d'autres lois que la loi morale et les lois physiques que nous voyons à l'œuvre, sans faire appel par conséqt à des lois de fantaisie, la chute des hommes et ses suites externes se trouveraient concevables, et cette chute fournirait une explication intelligible du mal physique. (Pie. An. 461-462) – On s'attend bien, et c'est la dernière indication qu'il nous reste à fournir pour achever notre exposé sommaire, que l'histoire de la chute et de ses conséquences se complète par une eschatologie. La chute était en fait inévitable, car des agents libres et sans expérience ne pouvaient manquer d'être fortt tentés de mal user de leur liberté. Dieu ne serait donc pas assez justifié d'avoir créé les hommes, si la chute n'était pas suivie d'un relèvement et si la chute ne devait pas profiter à ce relèvement. Il faut donc admettre

que dans le plan divin l'humanité primordiale doit être restaurée. Mais elle doit l'être par le moyen de révolutions cosmiques qui restent dans la main de Dieu et la part que les hommes prennent à cette restauration, c'est de s'améliorer en traversant un séjour d'épreuve. Car le monde présent est un moyen d'épreuve plutôt que de punition. Rien ne saurait dispenser des enseignements de l'expérience. C'est grâce à eux seulement que l'humanité acquiert la parfaite connaissance du bien et du mal et se trouve enfin « dans l'état accompli de la science de la vie. » (H. et Sol. 466-467.)

Pour apprécier la dernière forme que R a donné à son système et pour en marquer correct^t le rapport avec la forme qui précédait, la 1re chose à faire est de distinguer entre le fond des 2 thèses nouvelles ajoutées au néo-criticisme et le procédé d'exposition dont l'auteur s'est servi depuis l'Esqu. d'une Class. L'un surtout des 2 dogmes nouveaux ouvrait le champ à l'imagination, le dogme de la chute avec la cosmologie dont il est le centre. R avait dans la période des Essais et de la science de la Morale réglé sévèr^t « ce que la nature pouvait lui avoir départi d'imagination. » (Psych. II, 363) Mais sûr^t la nature lui en avait départi beaucoup, si nous n'avions pas d'autres raisons de le croire, l'Uchronie suffirait à nous en persuader. Ce n'est donc pas un homme nouveau qui a écrit l'Esquisse et les ouvrages suivants. Toutefois c'est un homme qui a décidé de laisser son esprit se montrer sous un autre aspect. Il s'est complu à se révéler comme un imaginatif, et il faut le dire, comme un imaginatif singulier^t puissant. De cette nouvelle manière de développer et d'exposer les idées, on voit immédiat^t qu'un grave danger résultait : celui de se perdre dans l'arbitraire. Et certes l'arbitraire ne manque pas dans les développements circonstanciés avec lesquels est exposée la cosmologie de la chute. Mais avant de prononcer que cela constitue pour les derniers ouvrages de l'auteur une infériorité et une déchéance il faut se demander d'une part si la procédure adoptée était sans raison, et de l'autre si l'écrivain a été dupe de cette procédure. Or quant au 1er point, on avouera sans peine qu'il n'y avait peut-être pas moyen d'imposer à l'attention l'explication morale du mal physique sans la développer et que le seul moyen de développer une pareille doctrine, c'était de demander à l'imagination le genre de détails et de précision qu'elle peut fournir. Et maintenant R. aurait-il attribué plus de foi qu'il ne convient à son histoire cosmologique de la chute ? Remarquons d'abord que pour caractériser la valeur de cette histoire il a pris comme épigraphe du Personnalisme et déjà inscrit dans la conclusion de l'« H. et Sol. des pr. m. f. » un passage célèbre du Timée, où

7v

Platon insiste sur le fait que sa théorie démiurgique du monde n'est qu'une explication purt vraisemblable, humaine, peut être même déparée par des contradictions internes. Appelons ensuite l'attention sur la phrase qui dans l'H. des probl. mét. précède la citation de Platon « L'hypothèse qui complète la partie rigoureust rationnelle de notre doctrine n'a point la prétention de l'égaler dans la mesure de croyance qu'elle comporte, mais plutôt de l'éclaircir en son esprit général ». Il ne sera pas exagéré de conclure que R. n'a vu dans les tableaux imaginatifs qu'il présente autre chose que des symboles.

Passons à présent à la question de fond et pour commencer, posons-la à propos de l'explication du mal physique par la liberté. On peut sans doute ne pas expliquer le mal physique et déclarer que le probl. dépasse les forces de la pensée humaine. Mais il faut bien se rendre compte que cette attitude critique est difficile à tenir et prendre garde, tout en prononçant qu'on s'y tient, de verser dans l'explication matérialiste : l'imparfait, l'inférieur pris pour origine et fond des choses. En dehors de cette explication, il est difficile de voir où on en trouverait une autre que celle de la chute. Ajoutons que, une fois l'explication admise en pr.cipe, on ne voit pas non plus comment elle pourrait recevoir un sens philosophique sans se transporter sur le terrain cosmologique. Enfin il est évident qu'elle est d'accord avec l'esprit des Essais et de la Sc. de la M. Ces ouvrages en effet parlent de la chute (4ème Ess. et Sc. de la M.) et s'ils ne s'en servent pas encore pour expliquer le mal physique, personne ne doutera que dans un système où la raison pratique tient le rang suprême, l'origine la plus indiquée du mal physique, dès qu'on voudra qu'il en ait une, sera le mauvais usage de la liberté.

Nous venons de dire qu'il est difficile de garder une attitude réservée sur la question de l'origine du mal. R. éprouvait la même difficulté en face de la question partiellt identique et seult plus générale de l'origine et du fond des choses. Là même il s'était avancé et n'avait pu éviter de s'avancer davantage. Nous avons vu comment il n'avait pu s'empêcher, même dans les Essais, d'affirmer l'unité du monde. Or, d'après les pr.cipes des Essais, l'unité ne pouvait se faire que dans une conscience, dans une personne ; nous y reviendrons tout à l'heure. Ces deux prémisses posées, le théisme était sans doute inévitable. R. n'a pas songé à se demander si l'unité du monde ne pouvait pas se faire dans chacune des consciences humaines ou moins qu'humaines, chaque conscience ayant pour annexe la conscience de l'univers et lui servant de support. Si cette hypothèse s'était un instant présentée à lui, il l'aurait sans doute rejetée aussitôt, vu la disproportion énorme du fardeau à porter et de la base où le fardeau s'appuierait. Le personnalisme prenait donc ici inévitablt la forme du théisme. Les difficultés qu'on pourrait élever là contre du point de vue de R. viendraient plutôt de thèses secondaires du criticisme que des pr.cipes capitaux de la doctrine

La plus considérable nous paraît être celle qui résulte de l'obligation où l'auteur croît être de maintenir l'impossibilité d'une connaissance de la synthèse totale. Il ne réussit à maintenir cette impossibilité qu'en faisant de Dieu, pris en lui même un abîme d'inconnaissable. On se demande si devant Dieu on est bien encore en face d'un esprit. On pourrait redouter que dans le fond Dieu ne fût Chose et que l'Esprit ne retombât ainsi au rang d'être ultérieur et produit. En un sens, et s'il n'eût pas été insoutenable, le point de vue des Essais était plus rassurant ; des ~~consciences~~, et avec la plus entière certitude, rien auparavant ni en dessous. Mais l'existence de la difficulté que nous venons de signaler porte évidt moins contre le théisme final de R. que contre une survivance intempestive d'une proposition de la Logique.

Ce théisme qui entraîne, comme nous l'avons vu le 4ème postulat, constitue-t-il en même temps qu'une nouveauté un changement profond dans la pensée de R. ? C'est là au fond la question à laquelle on répond par l'affirmative quand on parle d'une dernière φie de R. différente de celle des Essais. Nous avons déjà fait pressentir que nous croyons plus juste de répondre négativt. Il est bien entendu que, matériellt parlant, il y a une différence entre les Essais et les Derniers ouvrages, et même que l'accent n'est pas pareil ici et là. Seult ceci est une constatation immédiate dont il reste à mesurer la portée. Ce qu'il faudrait rechercher par conséquent, c'est si le théisme est ou non l'achèvement logique de la doctrine dont les principes sont fixés en 1854. Il nous semble que du moment qu'on définit la pensée par la conscience, comme l'a tjours fait R., on ne peut que conclure au personnalisme, conclusion qui mène elle-même au théisme, nous avons essayé de dire comment. On devrait donc souscrire à cette déclaration formulée dans le Personnalisme (Préf, p. VI) « Le néo-criticisme dès son origine, est, en opposition décisive avec tous les points caractéristiques de la doctrine Kantienne, un relativisme net, qui est en même temps le personnalisme. »

Juillet 1907.

R. G.

9v

Feuillets non classés
non foliotés

– à moins que comme il le pen[illegible] avec Hegel, mais comme il a définitivt renoncé à l'admettre la science ne vive précisément de contradictions. Il y a peut-être qq. ch. à reprendre ds la manière dont il a défini l'essence des contradictoires (Log. I, 247-249) ; il a eu tort de donner à entendre que le contradictoire est la même chose que l'autre, en ajoutant, il est vrai, "sous le même rapport" ce qui rétablit en fait la justesse de la pensée. Mieux eût valu dire que le contradictoire est ce qui, ds l'autre, est absolt opposé au 1er terme considéré, ce qui le nie complètt. Quoi qu'il en soit M. R. a du moins profondément senti la différence capitale qui sépare le corrélatif du contradictoire (Log. III, 5) : il ne s'est laissé troubler à aucun degré par une confusion quelconque entre cette opposition très général. qui est la corrélation et cette opposition très particulière qui est la contradiction. Il a vu que précist par ce qu'ils ne se laissaient pas séparer l'un de l'autre les 2 opposés qu'implique toujours + relation ne sont pas des contradictoires. En somme donc, selon lui, la relation comprend ds son essence une 1ère partie constituée par un couple d'opposés, et ces opposés, les corrélatifs, ont dans la classe des opposés leur nature propre par laquelle ils se distinguent.

thèse est la distinction, l'antithèse est l'identification et la synthèse la détermination. La thèse est distinction, parce que sans doute, ds la pensée de Mr R. pour poser un terme quelconque en réalité, on l'oppose: et en effet Mr R. vraisemblablement dirait que faute d'une opposition un terme ne se distinguerait pas, ne se mettrait pas à part, donc ne se poserait pas. Etre ce qu'on est, c'est être cela et n'être rien d'autre. La synthèse est détermination, cad. comme l'auteur l'explique souvent, limitation: la 3e forme de la relation contient les 2 premières autant que chacune souffre l'autre, tant de celle-ci en vertu de celle-là et réciproqt. Le principe de la position ternaire qui tient chez Mr R. une place si importante a été, dit-il, connu et employé par Kant et par Hegel (Log. I, 196; 217-218). Il est certain que Kant qui n'en dégage pas d'ailleurs tte la portée paraît l'avoir découvert. Pour Hegel ce principe est devenu la cheville ouvrière de tt son système. Ce n'a pas été sans lui donner un sens qu'il n'avait peut-être pas chez Kant et qu'il n'a sûrement plus chez Mr R. Ns avons dit tt à l'heure combien Mr R. a senti la différence du corrélatif et du contradictoire et

moins : Devenir, causalité, finalité et enfin jusqu'à la conscience elle-même. (Log. I, 186 ; III, 274-275). Une telle marche est passablement systématique, on en conviendra.

Elle l'est d'une manière si frappante et d'une façon générale, il y a ds la marche que suit Mr R. pour présenter les catég. un caractère d'organisation si manifeste que le philosophe en a pris une conscience très claire. Il compare l'ensemble des catég. à un cercle qui après s'être ouvert par l'être indéterminé c.à.d. par le pur et simple rapport vient se refermer au même point, savoir à la notion de l'être, par l'être complett déterminé (Log. I, 187) Plus loin il prononce lui-même à propos de l'ensemble des catég. les mots caractéristiques que ns avons si souvent répétés en exposant sa doctrine sur cette matière les mots de système et de loi : "Un système de catég. complet, lumineux, si bien agencé que sa propre loi paraît lui servir de preuve, et que l'esprit, une fois engagé dans l'admirable labyrinthe, s'y trouvait comme invinciblement retenu constituerait une philosophie achevée." (ib. 191) On ne voit pas ce qu'un systématique résolu pourrait demander de plus et en fait le système le plus accompli que l'histoire des idées connaisse ne paraît pas avoir demandé davantage. Sans doute il y a toujours 2 réserves par lesquelles Mr R.

tempère l'esprit de système ds les moments même où il s'en inspire le plus. C'est d'une part la reconnaissance du fait qu'une vérité ou une méthode absolt première ne se démontre pas à prt parler, de l'autre l'aveu sans cesse et complaisamment renouvelé que le sujet pensant intervient lui-même et individuellement dans sa pensée. Mais il faut mesurer la valeur de ces 2 réserves quand on les présente sous la forme qui semble la plus correcte. Pour commencer par la 1ère, il est bien certain qu'une vérité absolument première ne se démontre pas déductivement et qu'il n'y a pas de méthode pour justifier la première des méthodes. Seulement personne n'en a jamais tant demandé; personne parmi les rationalistes n'a jamais contesté la doctrine d'Aristote sur ce point. On ne demande pas de tout démontrer si la série des propositions est rangée dans l'ordre rectiligne. Mais il est possible de démontrer ou sinon de démontrer du moins de prouver circulairement pourvu que la preuve se prenne en 2 sens inverses, d'une part comme allant du principe aux conséquenses, d'autre part comme revenant des conség. au principe. Vouloir sortir du cercle ainsi fermé et s'élever au-dessus de lui serait évidemment déraisonnable: aussi le systématique le plus accompli de tous n'a-t-il jamais eu, semble-t-il, une pareille prétention. M. R. parle de la propre loi d'un système de catég. comme lui servant de preuve. Tt le monde est d'accord avec lui, plus qu'il ne croit, pour se contenter de cette sorte de preuve. Dès lors le coefficient de scepticisme ou d'empirisme dont serait affecté le syst.

des catég. par le fait qu'on ne saurait rattacher les syst. à rien d'extérieur, ce coefficient se réduit à zéro. — La seconde réserve est tout autrement solide, on est forcé de l'avouer. Encore faut-il ne la faire qu'à son heure véritable et la restreindre à la mesure qui convient. Nul penseur ne peut travailler qu'avec ses propres forces et en comptant avec les chances d'erreur que lui impose sa subjectivité. Mais cela n'empêche pas de chercher et d'employer des méthodes qui paraissent exactes et pourquoi faudrait-il désespérer d'en trouver de telles pour découvrir et ordonner, disons même pour construire les catég. ? Sous le bénéfice de la précédente réserve une telle recherche n'a rien d'impossible. Si l'on se condamne à une procédure trop immédiat^t empirique ce n'est point par nécessité, c'est par un excès de prudence qui ressemble à du découragement. En somme et tout remis au point, la part d'empirisme qu'exigent ds la détermination des catég. les principes de la doctrine de M. R. se réduit à assez peu de chose et il n'est point infidèle à ~~ses~~ ces principes lorsqu'il entrevoit comme un idéal légitime ce syst. de catég. parfait^t agencé et par là-même solid^t établi dont il ne parlait t^t à l'heure. C'est plutôt par goût que pour être conséquent avec ses principes qu'il a mis autant d'empirisme qu'il l'a fait ds sa théorie d'ensemble sur les catég. Si exorbitante que cette proposition puisse paraître il n'y a pas à ce sujet un abîme absol^t infranchissable entre Hegel et lui. Si revenu de sa première passion pour le philos. allemand il

l'accable souvent de reproches amers ou d'ironies (voy. p. ex Log. Préface p. XIV, t. I, 224 ; Princ. de la nat. I, 15) parfois aussi et au besoin jusque ds ces mêmes passages il se reconnait une certaine parenté avec lui. C'est non seult. l'adoption en commun du phénoménisme, la réduction de la connaissance tant objective que subjective à la représentation (Princ. de la nat. I, 4 et 15) c'est encore une certaine manière de comprendre l'agencement des catég. en ne l'appuyant et ne le prouvant que par lui-même (Log. I, 225). Si l'on trouvait moyen d'appliquer la loi de position ternaire non plus simplement à chaque catég. prise à part mais aussi à l'ordination des catég. et à leur enchaînement, la table des catég. de M. R. se développerait en un système complètt. rationnel où l'on n'aurait peut-être pas grand mal à absorber le contenu spécial que M. R. reconnait non sans quelque obscurité à la matière de la connaissance. Ce rationalisme absolu serait une sorte d'Hegelianisme sans la lutte et la synthèse des contradictoires. Sans doute ce n'est pas une philos. de ce genre que M. R. a voulu faire : encore une fois ns savons bien qu'elle répugnait à ses goûts. Mais il n'était pas inutile d'indiquer que sa doctrine très empirique en fait ne l'est pourtant pas si résolument et si invinciblement qu'on ne puisse envisager la possibilité de la transformer en une autre toute rationnelle et ttt. dialectique.

—————